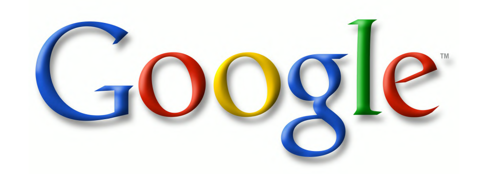
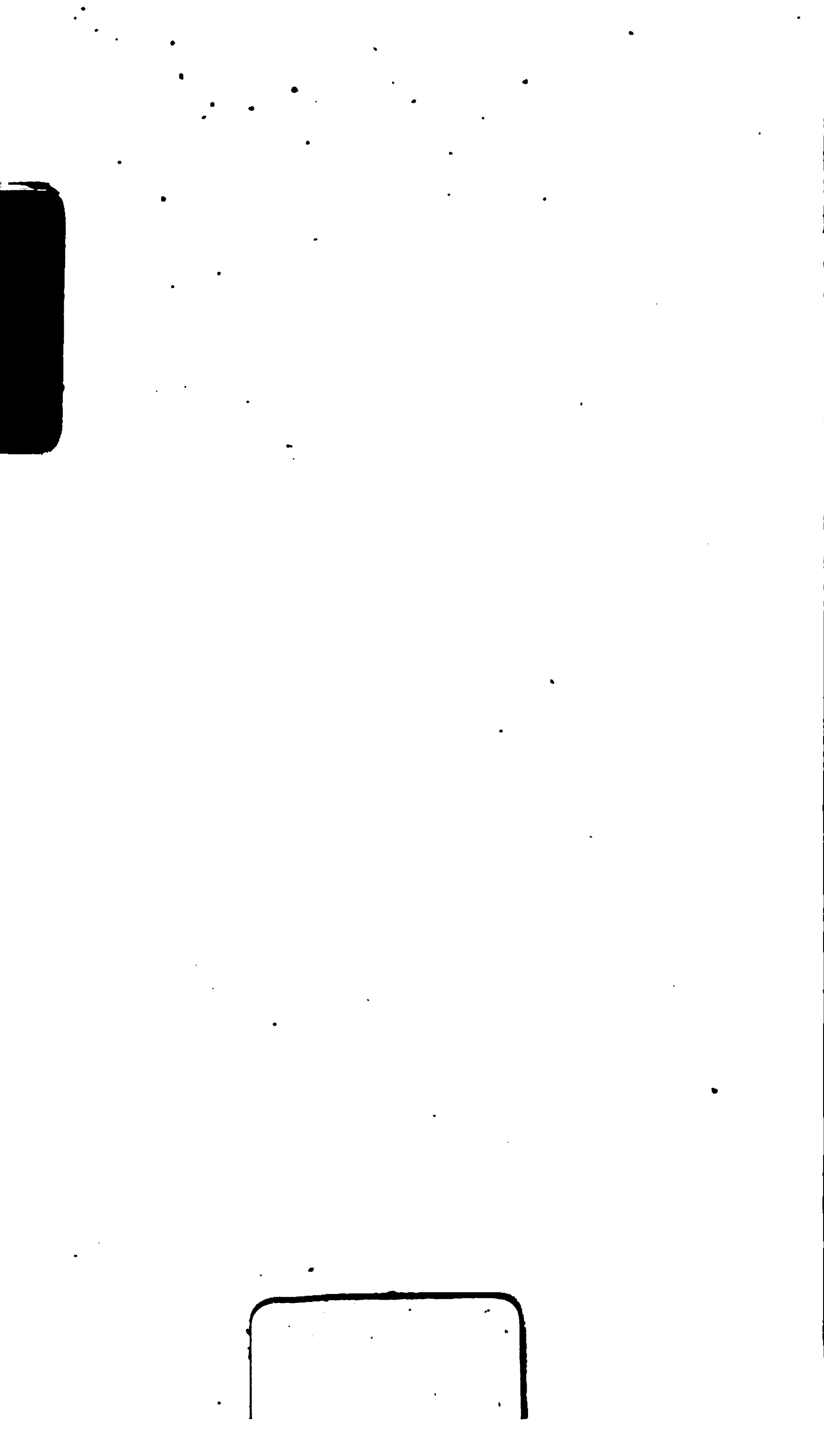














Beiträge

zur

Erklärung des alten Testamentes,

enthaltend

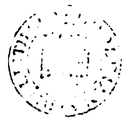
elf Abhandlungen,

exegetisch-kritisch und historisch behandelt

von

Laur. Reinke,

der Philosophie und Theologie Doctor, Domcapitular, ordentlichem Professor der Theologie und orientalischen Sprachen an der Königl. Akademie zu Münster, Ritter des Königl. Preufs. Rothen Adlerordens und des Grofsherzoglich Oldenburgischen Haus- und Verdienstordens.



Fünfter Band.

Münster, 1863.
Theissing'sche Buchhandlung.

und des Zweifels mehr denn je unserem Clerus Noth, so viele der an ihn gemachten Forderungen auch sonst schon sein mögen, und wer das noch irgend wie in Abrede zu stellen wagt, der kann das nur aus purer Unwissenheit und unentschuldbarer Unkenntniſs des gegenwärtigen Standes unserer Bibelstudien überhaupt thun. Unser hochwürdigster Bischof hat daher auch mit richtiger Würdigung der hier von Seiten der modernen ungläubigen Bibelkritik drohenden Gefahren dieses Bedürfniſs nicht ohne Grund wiederholt anerkannt und offen ausgesprochen. Für diese offene Anerkennung muſs und wird gewiſs ein Jeder, der die Nothwendigkeit einer gründlichen Bibelexegese anerkennt und insbesondere derjenige, welcher in unserer Zeit berufen ist, gegenüber der immer übermüthiger werdenden modernen Kritik das mühevolle Amt eines Exegeten zu üben, unserem erleuchteten Kirchenfürsten mit aufrichtigem Herzen dankbar sein.

Aus diesen unseren Vorträgen sind nun mit der Zeit eine Reihe von Monographien entstanden und mehrere derselben unter dem Titel: „Beiträge zur Erklärung des alten Testamentes“ von uns veröffentlicht worden, stets mit dem innigsten Wunsche, auch in weiteren Kreisen das Verständniſs des göttlichen Wortes nach Kräften zu vermitteln und zu fördern. Die freundliche Aufnahme, welche die bisher erschienenen vier Bände gefunden,

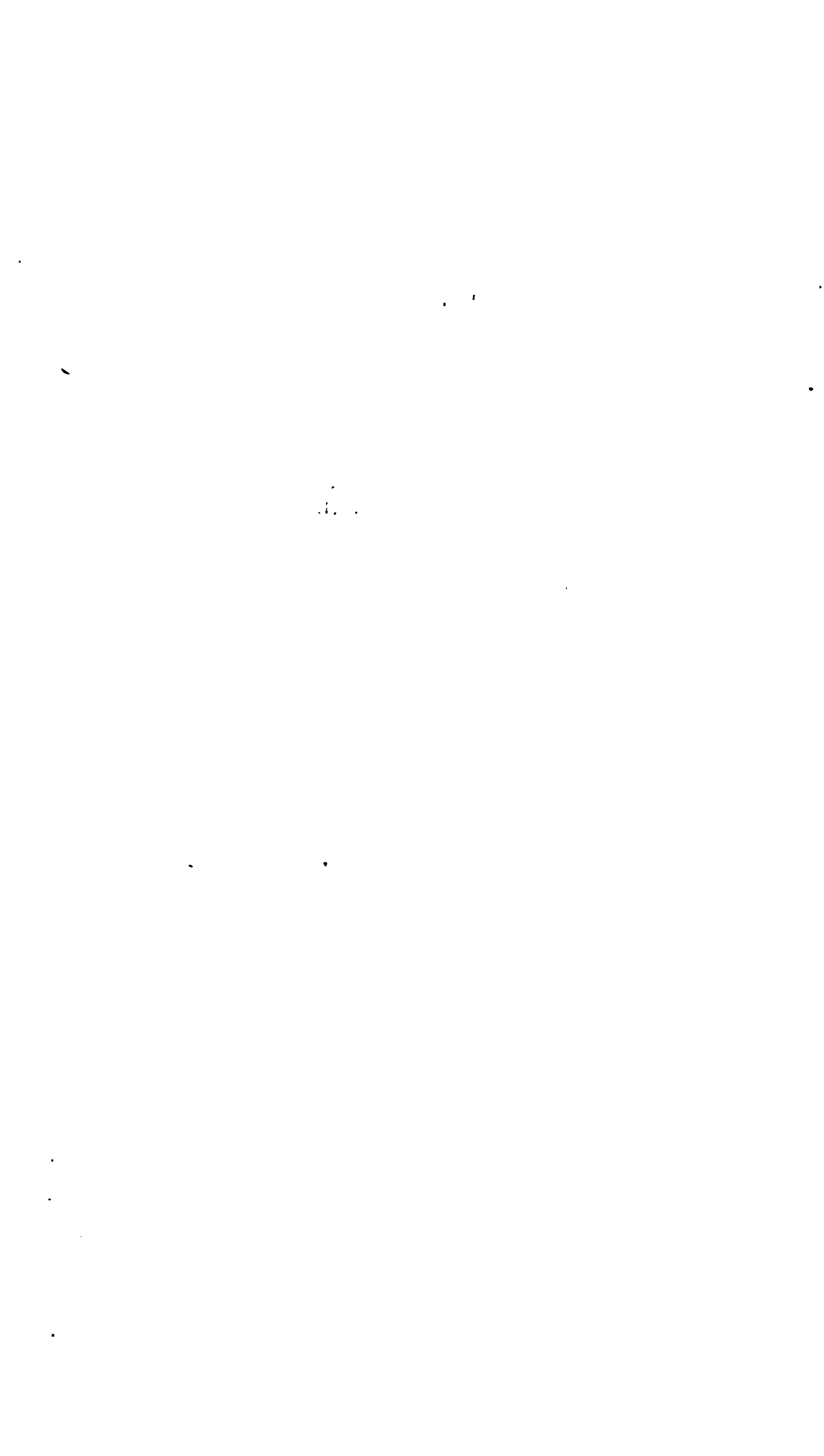
wie die vielfachen Aufmunterungen haben uns nach Abschlufs anderer kürzlich herausgegebenen Arbeiten mit veranlafst, jetzt eine weitere Fortsetzung dieser unserer „Beiträge“ erscheinen zu lassen.

Die Behandlungsweise der hier in 11 Abhandlungen erörterten biblischen Gegenstände ist dieselbe geblieben. Möchte auch dieser V. Band eine gleiche wohlwollende Aufnahme finden und den Zweck erfüllen, den wir im Dienste eines tieferen Verständnisses und zur Vertheidigung der heil. Urkunden angestrebt und mit Gottes Hülfe auch fernerhin anstreben werden, unbeirrt um die Vorurtheile, die Unwissende heute vielerorts gegen gründliche biblische wie semitische Sprachstudien überhaupt hegen und zwar leider zum grofsen Nachtheil unserer ganzen Bibelexegese, zum immer wachsenden Schaden unseres göttlichen Offenbarungsglaubens und zur Schmach unserer katholischen Kirche, die gerade am Wenigsten, weil sie göttlichen Ursprungs ist und auf ewigen Fundamenten ruhet, die Macht menschlicher Wissenschaft zu fürchten hat!

Der Verfasser.



Inhalt



I.

Ueber die

Zeitdauer der Schöpfungstage.

1 Mos. Kap. 1.



§. 1.

Eine nicht geringe Wichtigkeit hat in neuerer Zeit die Frage nach der Zeitdauer der Tage in der Erzählung von der Schöpfung des Weltalls, 1 Mos. Kap. 1, erhalten. Die Gelehrten, Theologen und Geologen sind darüber verschiedener Ansicht, ob יוֹם, wodurch der *Tag* bezeichnet wird, einen Zeitraum von 24 Stunden, unseren bürgerlichen Tag, oder einen gröfseren unbestimmten Zeitraum bezeichne. Da יוֹם an zahlreichen Stellen der heil. Schrift unseren bürgerlichen Tag, d. i. den eigentlichen Tag mit Einschlufs der Nacht bezeichnet, so haben die meisten Kirchenväter und fast alle ältere jüdische und christliche Ausleger, so wie viele neuere Gelehrte, wie Croly und insbesondere diejenigen, welche die Schöpfungsgeschichte für einen Mythus halten, wie Pet. v. Bohlen, Tuch u. A. angenommen, dafs der Verfasser derselben unter יוֹם einen Zeitraum von 24 Stunden, unseren bürgerlichen Tag, verstanden habe. Ganz deutlich ist dieser Zeitraum gemeint 2 Mos. 20, 9 f., wo es heifst: „*Sechs Tage* (שֵׁשֶׁת יָמִים) sollst du arbeiten und alle deine Geschäfte verrichten; aber am siebenten Tage ist Sabbath Jehova's, deines Gottes, an dem du kein Geschäft verrichten sollst, sowohl du, als dein Sohn, deine Tochter, dein Knecht, deine Magd, dein Vieh und dein Fremdling, der in deinen Thoren wohnt". „Denn", fügt der Verfasser V. 11 hinzu, „in *sechs Tagen* (שֵׁשֶׁת־יָמִים) hat Jehova den Himmel, die Erde, das Meer und Alles, was in demselben ist, gemacht;

aber *am siebenten Tage* (בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי) hat er geruht". Da hier der Grund, warum der Mensch nach sechs Arbeitstagen am siebenten feiern soll, darin gesetzt wird, dafs Gott auch nach sechs Tagen seiner schaffenden, gestaltenden und ordnenden Thätigkeit am siebenten geruht habe, so könnte es scheinen, dafs jeder Tag der sechs Schöpfungstage denselben Zeitraum wie jeder unserer Wochentage bezeichne. Allein dieses scheint nur. Wir werden unten näher darthun, dafs dieser Schlufs nicht folgt und unter einem Schöpfungstage ein gröfserer Zeitraum verstanden werden kann und mufs. Deutlich wird auch unter יום ein Zeitraum von 24 Stunden 1 Mos. 7, 24 verstanden, indem es hier in der Erzählung von der Sündfluth heifst: „Und das Wasser behielt seine Höhe auf der Erde 150 Tage". So sicher es auch ist, dafs יום an diesen und zahlreichen anderen Stellen der heil. Schrift (vgl. 1 Mos. 8, 3. 10; 50, 3; 2 Mos. 20, 8 ff.; 3 Mos. 23, 27 f.; 4 Mos. 29, 1; Job 3, 6 u. a.) einen Zeitraum von 24 Stunden bezeichnet, so giebt es doch auch wieder andere Stellen, wo, wie wir unten zeigen werden, dasselbe nur einen *Sonnentag* vom Aufgange der Sonne bis zum Untergange, oder einen gröfseren bestimmten oder unbestimmten Zeitraum bezeichnet, wie dieses namentlich bei den Schöpfungstagen der Fall sein soll. Nach der Ansicht vieler neueren Gelehrten, namentlich der Geologen, sollen die Schöpfungstage gröfsere Zeiträume umfassen und der Zeitraum von 24 Stunden mit den Ergebnissen der Geognosie unvereinbar sein. Es soll namentlich das, was den einzelnen Tagen zugeschrieben wird, grofse Zeiträume und Bildungsperioden erfordern und die Erde grofse und längere Zeit dauernde Revolutionen erlitten haben. Man findet nämlich in der Rinde unserer Erde deutliche Beweise, dafs dieselbe verschiedene Veränderungen erfahren, und dafs ein stufenweises Fortschreiten an Pflanzen und Thieren stattgefunden hat. Mit Sicherheit lassen sich drei Epochen nachweisen, in welchen grofse Veränderungen auf der Erde vorgegangen sind. Die erste Epoche, welche nach dem zweiten Schöpfungs-

tage folgt, hat eine weit stärkere Vegetation gehabt als die spätere, wie dieses namentlich die Farrenkräuter darthun. Auf diese Vegetation folgen Sträuche und Bäume. Diese Stufenfolge findet sich auch bei den Thieren. Die zuerst Untergegangenen sind See- und Wasserthiere, welche zum Theil von einer solchen Gröfse sind, wie sie sich jetzt nicht mehr im Meere finden. Dahin gehören namentlich die Megalo- und Basilosauren (ungeheuere Eidechsen), welche an Gröfse bei weitem die Wallfische übertreffen.

Um nun zu entscheiden, ob es gestattet sei, die Schöpfungstage als grofse Zeiträume zu nehmen, wird es nöthig sein, zuerst die Frage zu beantworten, in welcher Bedeutung יוֹם in der heil. Schrift, namentlich im A. T. vorkommt, und welche Zeiträume oder welche Zeitdauer dadurch bezeichnet werden. Läfst sich erweisen, dafs יוֹם nicht blofs die Zeit vom Aufgange der Sonne bis zum Niedergange, einen Sonnentag oder einen Zeitraum von 24 Stunden, unseren bürgerlichen Tag mit Einschlufs der Nacht, sondern auch gröfsere bestimmte oder unbestimmte Zeiträume bezeichnet, so könnte das letztere auch bei den Schöpfungstagen 1 Mos. Kap. 1 der Fall sein. Bevor wir aber auf die nähere Bestimmung des Sprachgebrauchs des Wortes יוֹם im A. T. eingehen, wollen wir Einiges über die etymologische Bedeutung desselben vorausschicken.

§. 2.

Was zuerst die etymologische Bedeutung des יוֹם, arab. يَوْمٌ, syr. ܝܰܘܡܳܐ, äthiop. ዮም betrifft, so finden wir bei den Lexicographen hauptsächlich zwei verschiedene Meinungen. Nach Einigen, namentlich nach **G e s e n i u s**, soll יוֹם wie חֹם eigentlich *Wärme, Hitze* bedeuten und mit Erweichung des Gutturals aus יָחַם (verwandt mit חוּם, חָמַם, חָמָה) *warm-, heifswerden, caluit,* davon *brünstig werden, empfangen* von Thieren, arab. transponirt وَمِدَ *heifs sein,*

glühen, *ferbuit dies* und griechisch *ἰαίνω*, wie יַיִן *Wein*, arab. وَيْن *Weintraube*, äthiop. ወይን (וין *Wain*) *Weinberg*, griech. *οἶνος*, lat. *vinum*, יָוֵן *Koth*, *Schlamm*, vom ungebräuchlichen יָוַן = יָחַן, arab. وَحِنَ *exarduit ira*, *gähren*, *brausen* entstanden sein, wie חֹמֶר *Koth*, eig. *Schäumen*, *Brausen* der Wogen (Job 3, 16) und חֶמֶר *Wein* von חָמַר *aufgähren*, *brausen*, *schäumen*. Eine Bestätigung dieser Bedeutung wird in יֵמִים *warme Wasserbäder* (1 Mos. 36, 24) gefunden. — Dagegen soll nach Fürst יוֹם vom ungebräuchlichen יוּם gebildet sein und dieses *glänzen*, *scheinen*, *hell sein*, *leuchten* bedeuten. Für diese Ableitung würde das arab. يَلْم, Chald. יָם und יְם, syr. ܝܘܡ und ܝܘܡ dass. stimmen. Diese Bedeutung geht auch wie bei anderen Zeitwörtern des Leuchtens, Schimmerns (siehe אוֹר, נוּר u. a.) in die: *heiſs*, *warm sein* über. Das org. Wort יָם hängt hiernach zusammen mit חָם *warm*, *heiſs*, חָם mit جم in أَجَمَّ *heiſs sein*, wie das hebräische יָפָה *glänzen*, arab. خفا dass., יָפַע *schimmern* = خَفَا. Da der Tag eigentlich ein *Sonnentag* ist und mit dem *Lichte* zusammenhängt, so scheint uns die Bezeichnung des Tages von dem *Hellsein*, *Schimmer*, *Leuchten* auszugehen. Hiernach bezeichnet יוֹם eigentlich die Zeit der Helle von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang, vom Morgen bis Abend, im Gegensatze zur Nacht. Diesen Zeitraum bezeichnet יוֹם 1 Mos. 1, 16, wonach die Sonne den Tag und der Mond die Nacht beherrschen sollen, vgl. 1 Mos. 1, 14; 7, 4. 24; 8, 22; 29, 7. In diesem Sinne heiſst חֹם הַיּוֹם 18, 1 *die Mittagszeit*, eig. *die Hitze des Tages*. Vgl. Sprüchw. 4, 18; Hohesl. 2, 17, wo es heiſst: *es kühlt sich der Tag*, d. h. ein kühlender Wind weht beim Scheiden des Tages und עֶרֶב־יוֹם Sprüchw. 7, 9 *Abend des Tages*, d. i. die dem Tag folgende Dämmerung, vgl. Job 3, 5; Hohesl. 14, 7. Zu dem Derivate יוֹם *Tag* vom Stammworte יוּם *glänzen*, *leuchten*, *scheinen*,

kann man vergleichen unser *Tag,* Goth. *dags,* vom Stammworte *Dag,* Sanscr. दह् *dah, urere,* lat. *dies,* Sanscr. दिव् *div, leuchten,* arab. نَهَار *Tag.* Nach 1 Mos. 1, 5 hiefs אוֹר *Licht,* eig. ursprünglich יוֹם. Nach Delitzsch (Commentar über die Genesis, 3. Aufl., S. 98) ist יוֹם nur zufällig an ἡμ-έρα oder ἦμαρ anklingend.

§. 3.

Wir wenden uns jetzt zur Angabe der verschiedenen Bedeutungen, in welchen יוֹם im A. T. gebraucht wird. Aus dem Gesagten geht schon hervor, dafs יוֹם eigentlich die Zeit von Morgen bis Abend, d. i. von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang bezeichnet. Von diesem Zeitraum wird יוֹם gebraucht 1 Mos. 1, 14, wo אֱלֹהִים spricht : „Es seien Lichter an der Wölbung des Himmels, um zwischen dem Tag und zwischen der Nacht zu scheiden; zu Zeichen dienen sie, die Zeit nach Tagen und nach Jahren zu bestimmen". In demselben Sinne wird יוֹם V. 16 gebraucht, wo es heifst : „die beiden grofsen Lichter (Sonne und Mond) machte Gott; das gröfsere Licht, den Tag zu beherrschen; das kleinere Licht, um die Nacht zu beherrschen; ebenso die Sterne"; und 7, 4 : „es sind noch sieben Tage und ich lasse Regen kommen über die Erde 40 Tage und 40 Nächte; und ich vertilge Alles Bestehende, das ich gemacht habe, von der Erde weg"; ferner 8, 22 : „künftig sollen, so lange die Erde steht, nicht aufhören Saat und Erndte, Kälte und Wärme, Sommer und Winter, Tag und Nacht"; 29, 7, wo Jakob zu den Hirten Labans spricht : „Siehe, noch ist es hoch am Tage; es ist noch nicht Zeit, das Vieh einzutreiben". Vgl. Job 5, 13. 14; Ps. 19, 3; 78, 14; 91, 5; 121, 5. 6; 136, 7. 8; 139, 12; Jes. 38, 12; Jer. 31, 35; Am. 5, 8. Mehrere Stellen anzuführen halten wir für unnöthig. Dafs nun יוֹם an den drei ersten Schöpfungstagen nicht diese Zeitdauer gehabt habe und nicht einen Sonnentag bezeichne, bedarf kaum bemerkt zu werden. Hatte

die Sonne an den drei ersten Tagen noch nicht ihre Bestimmung, die Erde zu erleuchten, erhalten, so kann an denselben also auch von Sonnentagen keine Rede sein.

An zahlreichen anderen Stellen wird יוֹם von einem Zeitraume von 24 Stunden, unserem bürgerlichen Tage, gebraucht. In dieser Bedeutung findet sich יוֹם an den oben angeführten Stellen, weshalb wir keine andere hinzufügen. Der Grund, warum der Tag mit Einschlufs der Nacht יוֹם genannt wird, liegt darin, dafs diese Bezeichnung a proximo und a potiore ausgeht. So wird auch 1 Mos. 1, 5 das *Licht*, die Zeit der Helle und des Dunkels יוֹם genannt.

Sehr zahlreich sind aber auch die Stellen, in welchen יוֹם für *Zeit* steht und einen längeren oder kürzeren Zeitraum bezeichnet. Wie grofs dieser Zeitraum ist, kann häufig nicht bestimmt oder mufs jedesmal aus dem, wovon die Rede ist, entnommen werden. In dieser Bedeutung kommt יוֹם schon von den drei ersten Tagen der Schöpfungsgeschichte vor. Denn erst am vierten Tage ist V. 14 von der Sonne die Rede, indem sie erst an diesem Tage die Bestimmung erhielt, zwischen dem Tage und der Nacht zu scheiden und die Zeiten zu bestimmen. Die drei ersten Tage sind daher nicht Sonnentage, sondern Zeiträume, an welchen Licht und Finsternifs abwechselten. Wie lang die Zeit von der Schöpfung des mit Finsternifs bedeckten Erdkörpers oder der Erdmaterie bis zur Hervorbringung des Lichtes und bis zu der Erleuchtung der Erde durch die Sonne ist, ist unbestimmbar. Nach 1 Mos. 2, 2 hat Gott am 7. Tage von seinem Schöpfungswerke geruht, d. i. hat aufgehört zu schaffen und die Erde zu gestalten. Dieser siebente Tag der Ruhe, der göttliche Sabbath, dauert noch fort. Daselbst V. 4, wo יוֹם von den sechs Schöpfungstagen gebraucht wird, heifst es : „Diefs ist die *Entstehung* (תּוֹלְדוֹת Viele : *Geschichte*) des Himmels und der Erde, als sie erschaffen wurden (בְּהִבָּרְאָם); *am Tage* (d. i. zur Zeit), *als Jehova Erde und Himmel bildete* (בְּיוֹם עֲשׂוֹת אֱלֹהִים אֶרֶץ

וְשָׁמַיִם), da war noch kein Gewächs (Viele : *Gesträuch*) *des Feldes* שִׂיחַ הַשָּׂדֶה) auf der Erde und kein *Kraut* (עֵשֶׂב) des Feldes war nicht aufgesprofst, denn Jehova Gott hatte noch nicht regnen lassen über die Erde, und es war noch kein Mensch da, das Land zu bearbeiten". Dafs יוֹם an dieser Stelle keinen Sonnentag, sondern die ganze Zeit der sechs Tagewerke bedeutet, und der göttliche Sabbath die ganze Weltzeit bezeichnet, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel. In der Bedeutung *Zeit* nehmen an dieser Stelle das יוֹם auch Marcel de Serres, v. Bohlen u. A. M. de Serres bemerkt, dafs יוֹם hier eine Epoche von sechs Schöpfungstagen bezeichne, erhelle aus der Art der Recapitulation 2, 4 : „dies waren die Geschlechter der Wesen, am Tage, da Gott den Himmel und die Erde erschuf". Kap. 3, 5 heifst es : „Gott weifs, dafs am Tage, an welchem ihr davon esset, eure Augen geöffnet werden, und ihr wie Gott sein werdet". Dahin gehört auch die göttliche Drohung im Paradiese 2, 17 : „am Tage, da ihr davon (von dem Baume der Erkenntnifs) essen werdet, werdet ihr sterben". Kap. 4, 3 heifst es : „Am Ende des Jahres (wörtlich : *am Ende der Tage*, מִקֵּץ הַיָּמִים, d. i. nach langer Zeit), brachte Kain von den Früchten des Landes Jehova ein Opfer". Jes. 49, 8 : „So spricht Jehova : am Tage (d. i. zur Zeit) des Heils (בְּיוֹם יְשׁוּעָה) will ich dir helfen, ich will dich (den Messias) erhalten und machen zum Bundesmittler des Volkes (לִבְרִית עָם), um herzustellen das Land, auszutheilen das verödete Erbe". Jes. 43, 13 sagt Jehova : „Schon von Anbeginn (גַּם מִיּוֹם) d. i. von der Zeiten Anbeginn bin ich derselbe und Niemand rettet aus meiner Hand, ich thue es, wer mag es hindern". Mal. 3, 2 : „Wer erträgt den Tag seiner (des Messias) Ankunft (מִי מְכַלְכֵּל אֶת־יוֹם בּוֹאוֹ), wer besteht, wenn er erscheint". Jes. 2, 12 : „Denn einen (Gerichts-) Tag (יוֹם) hält Jehova der Heerschaaren über alles Stolze und Hohe, über alles Erhabene und es sinket". Jes. 13, 9 : „Siehe! der Tag Jehovas (יוֹם יְהוָה) kommt furchtbar, voll

Grauens und brennenden Zornes, um das Land zur Wüste zu machen und die Sünde daraus zu entfernen". Jes. 61, 2: „Zu verkündigen ein Jahr der Gnade von Jehova, einen Tag der Rache (יוֹם נָקָם) von unserem Gott, zu trösten alle Trauernde". Joel 2, 11: „Der Tag Jehovas (יוֹם יְהוָה) ist grofs und schrecklich; wer kann ihn ertragen?" Mal. 4, 5: „Siehe, ich will euch senden den Propheten Elia, bevor kommt der grofse und schreckliche Tag Jehovas (יוֹם יְהוָה)". Job 21, 50: „Am Tage (לְיוֹם) des Verderbens wird bewahrt der Böse, — am Tage der Zornesfluthen werden sie entrückt". Vgl. Joel 3, 4; Am. 5, 8; Zeph. 1, 18; 2, 3; Sprüchw. 11, 4. Die Bedeutung *Zeit* hat יוֹם häufig in den messianischen Weissagungen und bezeichnet dann die messianische Zeit, insbesondere die Zeit, wo das Vorherverkündigte geschieht. Von dieser Zeit, sowie von anderen Zeiten, wird der öfters vorkommende Ausdruck בַּיּוֹם הַהוּא *an diesem (jenem) Tage* gebraucht. Jes. 4, 2; 11, 10 f., wo es heifst: „an diesem (jenem) Tage wird der Spröfsling Isais dastehen als Panier für die Völker, — zu ihm wenden sich die Nationen — und seine Wohnung ist Herrlichkeit. An diesem Tage streckt der Herr zum zweiten Male seine Hand aus, — um loszukaufen den Rest seines Volkes, — der übrig blieb aus Assyrien und aus Aegypten und aus Patros und aus Aethiopien und aus Elam und aus Hamath und von den Inseln des Meeres". Vgl. 12, 1. 4; Mich. 2, 4. 15; Sach. 2, 15 (11); 11, 11; 12, 3. 4. 6. 8. 9. 11; 13, 1. 2. 4. In der Bedeutung *Zeit* kommt הַיּוֹם auch vor 1 Mos. 21, 26; 24, 12. 42; 30, 32; 31, 43. 48; 40, 7; 41, 9; 2 Mos. 5, 14; 3 Mos. 9, 4; 10, 19; 5 Mos. 27, 10; 28, 1. 13. 15; Jes. 10, 32; 38, 19; Ps. 2, 7; Richt. 18, 30; Job 15, 32; 30, 25 u. a. Sehr oft wird יוֹם im Plural gebraucht von der *Lebenszeit*, *Lebensdauer* der Menschen, vgl. 1 Mos. 24, 1; 43, 9; 44, 32; 47, 8; 1 Sam. 25, 28; 2 Sam. 21, 1; 1 Kön. 10, 21; Job 38, 18 u. a., und vom Jahre 3 Mos. 25, 29; Richt. 17, 10; 1 Sam. 2, 19; 2 Mos. 13, 10 מִיָּמִים יָמִימָה

Richt. 11, 40; 21, 19; 1 Sam. 3, 19. Diese und zahlreiche andere Stellen lassen es gar nicht zweifelhaft, dafs יוֹם auch von gröfseren Zeiträumen und Perioden gebraucht wird. Man kann daher mit vollem Rechte den göttlichen Sabbath als den menschlichen weit überragend und als das Urbild des Menschlichen ansehen. Und was die Lebensdauer Adams betrifft, so fällt dieselbe nicht mitten in den 6. Tag hinein, sondern ist der Schlufsstein desselben; und die Lebensdauer Adams erleidet daher durch die Annahme von grofsen Schöpfungsperioden keine schriftwidrige Verlängerung.

§. 4.

In dem bisher Gesagten sind wir zu dem Ergebnifs gekommen, dafs יוֹם in den Büchern des A. T. verschiedene Zeiträume bezeichnet und bald von unserem Sonnentage, der Zeit vom Sonnenaufgange bis zum Niedergange, bald von dem Tage mit Einschlufs der Nacht, bald in übertragener Bedeutung von einer unbestimmten längeren und kürzeren Zeit gebraucht wird (1). Welchen Zeitraum die drei ersten Schöpfungstage umfassen, läfst sich nicht mit Sicherheit bestimmen, weil der Tag und die Nacht an diesen Tagen nicht durch den Auf- und Untergang der Sonne, sondern durch den Wechsel des Lichtes und der Finsternifs bewirkt wurde. Dafs diese drei Zeiträume, welche von langer Dauer gewesen sein können, auch durch יוֹם benannt werden, erklärt sich daraus, dafs in denselben Licht und Finsternifs abwechselten, wie dieses durch den

(1) Es ist also unrichtig, wenn der Verfasser der Schrift: „das alte Testament und das Christenthum, Giefsen 1862", S. 20 behauptet, dafs das hebräische Wort *jom* immer nur den 24 stündigen Rechnungstag oder den Beleuchtungstag von wechselnder Länge bedeute und der Erzähler an keinen anderen Tag als einen hebräischen von (beiläufig) 24 Stunden gedacht haben könne.

Aufgang und Untergang der Sonne geschieht. Bezeichnet, wie wir oben gezeigt haben, יוֹם *Helle* und die Zeit, wo es hell ist, so war die Bezeichnung der Zeit des Hellseins für die drei ersten Schöpfungstage durch יוֹם ganz passend. — Jedenfalls läfst sich daraus, dafs an den folgenden Schöpfungstagen, an welchen die Sonne durch ihren Auf- und Untergang Tag und Nacht bewirkte, nicht der Schlufs machen, dafs die Dauer der drei ersten Schöpfungstage keine längere Dauer als unsere bürgerliche Tage gehabt habe. Da, wie wir ebenfalls oben gezeigt haben, יוֹם an zahlreichen Stellen der heil. Schrift eine gröfsere oder geringere Reihe von Tagen, ja viele Jahre bezeichnet, so wäre es möglich, dafs auch die drei letzten Schöpfungstage nicht Zeiträume von 24 Stunden, sondern weit gröfsere bezeichnen. Der Verfasser unserer Schöpfungsgeschichte konnte daher auch Zeiträume, welche wie Morgen und Abend einen Anfang und ein Ende nehmen und abwechselten wie unser Sonnentag, mit dem Worte יוֹם bezeichnen. Dafs der vierte Tag nur ein Sonnentag, unser bürgerlicher Tag von 24 Stunden, gewesen sei, läfst sich daher aus den Worten des Textes auch nicht mit Sicherheit entnehmen. Es wird zwar V. 14 ff. gesagt, dafs Gott am vierten Tage Sonne, Mond und Sterne ins Dasein gerufen habe, aber mit keinem Worte, dafs dieser nur einen Zeitraum von 24 Stunden umfafst habe. Denn in der Angabe, dafs die Sonne gedient habe zur Beherrschung des Tages und der Mond zur Beherrschung der Nacht, liegt nicht ein Beweis, dafs der vierte Schöpfungstag nur 24 Stunden gedauert habe. Da „Tag" auch einen längeren Zeitraum bezeichnet, so kann der vierte Schöpfungstag eine längere Dauer gehabt haben. Wie der bürgerliche Tag bei dem alttestamentlichen Schriftsteller mit dem Abend anfängt und mit dem Tage vollendet, so hatte der vierte Schöpfungstag auch einen Anfang und Ende. Aus der Benennung des Schöpfungstages mit Worten, die vom bürgerlichen Tage entlehnt sind, folgt daher nicht nothwendig, dafs die

Dauer jenes Tages dieselbe mit diesem gewesen sei. Dasselbe gilt vom fünften und sechsten Tage. Für die längere Dauer dieser Schöpfungstage spricht auch, dafs der siebente Tag keinen Zeitraum von 24 Stunden bezeichnet. Es folgt also daraus, dafs der Zeitraum der drei letzten Tage durch Abend, welches die Nacht, und durch Morgen, welches den Tag mit einschliefst, bezeichnet wird, noch keineswegs, dafs jeder der drei letzten Tage nur 24 Stunden, unseren bürgerlichen Tag, gedauert habe. Wenn Abend und Morgen den Anfang und das Ende eines Zeitraumes bezeichnet, so kann dieser eine kürzere oder längere Dauer gehabt haben. Man hat also nicht nöthig anzunehmen, dafs Alles, was den drei letzten Schöpfungstagen zugeschrieben wird, von Gott in dem Zeitraum von drei bürgerlichen Tagen ins Dasein gerufen worden ist. Nur mufs angenommen werden, dafs jeder Zeitraum einen Anfang und ein Ende hatte, wie dieses beim Tage der Fall ist. Das: „es war Abend und es war Morgen“ wird auch erst gesagt, nachdem der Verfasser angegeben hat, was an den einzelnen Tagen hervorgebracht worden ist. Dafs עֶרֶב die Zeit des *Dunkelwerdens*, den Anfang der Nacht und בֹּקֶר den *Anbruch* des Hellwerdens, die Frühe, den Anfang des Tages und nicht jenes *Verwirrung, Mischung* und *Abänderung* und dieses *Ordnung, Anordnung* bezeichnet, wie Mutzl (die Urgeschichte der Erde, S. 5) behauptet, unterliegt keinem Zweifel. Denn עֶרֶב von עָרַב *dunkeln, finster werden* oder *sein* von der eintretenden Nacht, Richt. 19, 9: *es dunkelt* (bereits) der Tag, um finster zu sein, d. h. es wird Nacht, bildlich Jes. 24, 11 *jegliche Freude ist finster*, d. h. verdüstert sich, insofern *sich freuen* durch *leuchten* versinnbildet wird, daher *schwarz, dunkelfarbig sein*, von Raben עֹרֵב bezeichnet eigentlich *Dunkelung*, daher *Abend*, und בֹּקֶר von בָּקַר *spalten, durchbrechen*, wie arab. بَقَرَ daher *pflügen* (daher בָּקָר eigentl. *Pflugvieh, armentum*, Heerde zum Gebrauche der Feldarbeit), bildlich *an-, hervorbrechen,*

vom Frühroth, Frühlicht, eigentl. *Anbruch* (des Frühroths), daher *die Frühe*, *der Morgen.* — Die Bedeutung *verwirren* hat עֶרֶב und die *ordnen* hat בֹּקֶר gar nicht.

§. 5.

Bevor wir zur Angabe anderer Gründe übergehen, welche dafür sprechen, dafs יוֹם in der Schöpfungsgeschichte 1 Mos. Kap. 1 einen längeren Zeitraum, als den von 24 Stunden oder unseren bürgerlichen Tag bezeichne, wollen wir Einiges über den *Zweck* sagen, welchen der Verfasser der Genesis bei seiner Eintheilung in sieben Zeiträume gehabt hat. Denn dafs Moses nicht blofs bei der Erzählung, dafs Gott alles aufser ihm Existirende erschaffen habe, und dafs dieses ursprünglich gut gewesen sei, eine Hauptrücksicht auf die nach seinem Ebenbilde erschaffenen Menschen genommen und einen religiös-sittlichen Zweck gehabt habe, sondern auch bei der Angabe, dafs die Schöpfung des Universums in sechs Tagen geschehen sei und אֱלֹהִים am siebenten geruht und zu schaffen aufgehört habe, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel. Hatte Moses bei seiner Schöpfungsgeschichte einen religiös-sittlichen Zweck, worüber der ganze Pentateuch, wie die Schöpfungsgeschichte selbst keinen Zweifel läfst, so ist es gewifs, dafs er nicht die Absicht hatte, in der Geologie und Himmelskunde Belehrung zu ertheilen. Ist aber der religiös-sittliche Zweck aufser Zweifel, so fragt sich ferner, welcher wohl derselbe bei der Eintheilung in *sieben* Zeiträume gewesen sei. Wenn wir die Schöpfungsgeschichte näher ansehen, so bleibt es nicht zweifelhaft, dafs Gott in sechs Zeiträumen erschaffen und am siebenten geruht habe, um den Menschen dadurch eine Anweisung zu geben, dafs er sechs Tage arbeiten und seinem irdischen Wohl obliegen, aber am siebenten, wie Gott von dem Schaffen, von seinen körperlichen Arbeiten abstehen soll. Deutlich wird dieses auch an mehreren Stellen des Pentateuchs und

der übrigen Bücher des A. T. gesagt. 2 Mos. 20, 8—11 heifst es in dem Gesetze der 10 Gebote mit Beziehung auf die Schöpfungsgeschichte : „Gedenke des Sabbathtages, dafs du ihn heilig haltest! Sechs Tage sollst du arbeiten, und alle deine Arbeiten verrichten! Aber der siebente Tag ist der Sabbath Jehovas, deines Gottes, du sollst keine Arbeit an ihm verrichten, du, und dein Sohn, und deine Tochter, dein Knecht und deine Magd, und dein Vieh und dein Fremder, der in deinen Thoren ist. Denn in sechs Tagen hat Jehova gemacht den Himmel und die Erde, das Meer, und alles, was darin ist; und er ruhete am siebenten Tage; *deswegen segnete Jehova den Tag des Sabbaths, und heiligte ihn* (עַל־כֵּן בֵּרַךְ יְהוָה אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת וַיְקַדְּשֵׁהוּ)“. 23, 10 ff. heifst es : „Sechs Jahre sollst du das Land besäen, und seine Früchte einsammeln. Und am siebenten sollst du es ruhen und liegen lassen, dafs die Armen deines Volkes es essen; und das Uebrige mögen die Thiere des Feldes fressen. So sollst du es mit deinem Weinberge und deinem Oelbaum machen. Sechs Tage sollst du deine Arbeit thun, und am siebenten sollst du ruhen; damit dein Stier und dein Esel ausruhe, und der Sohn deiner Magd und dein Fremdling sich erhole“, vgl. Sprüchw. 12, 10. 3 Mos. 23, 24. 25 : „Im siebenten Mond, am ersten des Monds, sollt ihr Sabbath haben, die Erinnerung des Posaunenschalls, eine heil. Versammlung. Keine schwere Arbeit sollt ihr thun; und Jehova sollt ihr Opfer darbringen“. . . V. 27 : „Am zehnten Tage dieses siebenten Monats ist der Versöhnungstag; heilige Versammlung sollet ihr halten, und euch kasteien, und Jehova Opfer darbringen“. V. 28 ff. : „Und keine schwere Arbeit sollt ihr thun an diesem Tage; denn der Versöhnungstag ist es, euch zu versöhnen vor Jehova eurem Gott. Denn Jeder, der sich an diesem Tage nicht kasteiet, soll ausgerottet werden aus seinem Volke“. . . . Nach 2 Mos. 31, 13 ff. spricht Jehova zu Mose : „Und du rede mit den Söhnen Israels, und sprich : meine Sabbathe

beobachtet; denn ein Zeichen ist diefs zwischen mir und zwischen euch durch eure Geschlechter hinab; dafs man wisse, dafs ich Jehova bin, der euch heiligt. Beobachtet also den Sabbath! denn er soll euch heilig sein; wer ihn entweiht, der soll des Todes sterben, ja Jeder, der an ihm eine Arbeit thut, diese Seele soll ausgerottet werden aus ihrem Volke. *Sechs Tage soll man Arbeit thun* (שֵׁשֶׁת יָמִים יֵעָשֶׂה מְלָאכָה), aber am siebenten sei Sabbathfeier, Jehova geheiligt. Jeder der Arbeit verrichtet am Tage des Sabbaths, der soll des Todes sterben. Deshalb sollen die Söhne Israels den Sabbath beobachten, dafs sie den Sabbath halten durch ihre Geschlechter hinab, als ewigen Bund. Zwischen mir und zwischen den Söhnen Israels sei es ein ewiges Zeichen. Denn in *sechs Tagen* (שֵׁשֶׁת יָמִים) hat Jehova den Himmel und die Erde *gemacht* (עָשָׂה); und am siebenten hat er geruht und sich erholt“, vgl. 1 Mos. 2, 1 ff. 34, 21 : „Sechs Tage sollst du arbeiten und am siebenten ruhen, vom Pflügen und Ernten ruhen“. 3 Mos. 23, 3 : „Sechs Tage sollst du Arbeit thun, und am siebenten Tage ist Sabbathfeier, heilige Versammlung, keine Arbeit sollt ihr thun; Sabbath sei Jehova zu Ehren in allen euren Wohnungen“, vgl. 5 Mos. 5, 13; 15, 12. 18; Jos. 6, 3 u. a. Wie die Schöpfungswoche aus sechs Tagen besteht, worauf der Sabbath, der Tag der Ruhe, folgte, so soll der Mensch, das göttliche Ebenbild auf Erden und die Krone der irdischen Schöpfung, nach diesem göttlichen Urbilde, auch sechs Tage arbeiten und am siebenten ruhen und sich des Sechstagewerks, der Zeiten der Schöpfung erinnern und dadurch Gott als den Schöpfer, Erhalter und Lenker aller Dinge ehren und verherrlichen. In der Einsetzung des siebenten Tages als eines Tages der Feier und des Andenkens an das Schöpfungswerk lag daher ein wichtiges Mittel, die richtige Gotteserkenntnifs zu erhalten und den Menschen vor Gottesvergessenheit und einem Versinken in das Geschaffene zu bewahren. Es ist also nicht der Begriff Tag, worauf es ankommt, und warum in sechs

Zeiträumen geschah, sondern der Begriff Sieben. Sonach nimmt die Siebenzahl in dem Verlaufe der Schöpfung eine wichtige Stelle ein und ist in religiöser Hinsicht bedeutungsvoll. Es unterliegt daher wohl keinem Zweifel, daſs die Angabe, es sei die Schöpfung in sechs Zeiträumen geschehen, ihren Grund hat in der Absicht, die Menschen zu belehren, daſs nach sechs Arbeitstagen der siebente Tag Gott, dem Schöpfer und Wohlthäter der Menschen geweiht sein und an demselben ihm Dank und Preis für die Wohlthat der Schöpfung dargebracht werden solle. Nach dem Gesagten hat also die Schöpfung in sechs Zeiträumen, worauf eine Zeit der Ruhe folgte, eine hohe Wichtigkeit für die göttliche Offenbarung und liefert eine passende Analogie mit unserer Woche. Diese Analogie bleibt auch, wenn die sechs Schöpfungszeiträume eine längere Zeit gedauert haben als unsere Tage von 24 Stunden; ja sie bleibt auch dann noch, wenn die sechs Schöpfungsperioden eine verschiedene Dauer gehabt haben. Der Umstand, daſs Moses die verschiedenen Zeiträume oder Perioden mit dem Ausdruck יוֹם *Tag* bezeichnet, darf nicht auffallen, weil er, da die Schöpfungszeiträume einen Anfang und ein Ende hatten, wie unser Sonnentag oder bürgerlicher Tag und eine passende Analogie darbieten, auf denselben Rücksicht nehmen konnte. Geschah die Scheidung des Erdstoffes und die Ausbildung und Ausschmückung der Erde in sieben Zeiträumen, nahm Gott bei den Schöpfungstagen und den chronologisch oder doch logisch auseinanderliegenden Acten auf die Siebenzahl Rücksicht, so war es unnöthig, über die Zeitdauer eines jeden Schöpfungstages nähere Bestimmungen zu geben. Hatten die einzelnen Schöpfungstage einen Anfang und ein Ende wie unser bürgerlicher Tag, so konnte Moses den Anfang und das Ende auch figürlich durch Abend und Morgen bezeichnen. Nach dem Gesagten darf es also keinen Anstoſs erregen, daſs Moses, der bei der Angabe, daſs die Schöpfungsacte in sechs Perioden geschehen seien, einen religiös-sittlichen Zweck hatte und

religiös-sittliche Wahrheiten, welche in religiöser Rücksicht von Wichtigkeit sind, mittheilen wollte, diese mit Worten bezeichnet, welche von unserer Woche entlehnt sind. Nicht unpassend ist die Vergleichung der Erzählung von den Schöpfungstagen mit der Erzählung im Buche Josua, dafs die Sonne stillgestanden habe, da uns doch bekannt ist, dafs die Sonne sich nicht in 24 Stunden um die Erde bewegt, sondern die Erde in diesem Zeitraume sich um sich selbst dreht und dadurch Tag und Nacht entstehen. Wird die Verlängerung des Tages als ein Stillstand der Sonne bezeichnet, wie vor Copernicus fast allgemein geglaubt wurde und viele nicht kundige Leute noch jetzt glauben, so konnte Moses auch wegen der passenden Analogie der Schöpfungstage mit unserer Woche, von dieser die Ausdrücke entlehnen und die Ausdrücke Tag, Morgen und Abend gebrauchen. Wie aus der Angabe, dafs die Sonne stillgestanden habe, nicht folgt, dafs dieses wirklich stattgefunden hat, so folgt auch daraus, dafs Moses von einem Tage und von Morgen und Abend in der Schöpfungsgeschichte spricht, noch nicht, dafs die Schöpfungstage Tage von 24 Stunden gewesen sind. Da die göttliche Offenbarung häufig ihre Ausdrücke von denen den Menschen Bekannten entlehnt und annähernd durch Aehnlichkeiten die göttlichen Wahrheiten bezeichnet, wie z. B. das Sitzen des Sohnes Gottes zur Rechten des Vaters, so wie sie die zweite Person in der Gottheit Sohn nennt, obgleich die Zeugung des Sohnes eine ewige und nur mit der Zeugung durch einen Menschen analog ist, so konnte Moses auch die Schöpfungsperioden Tage nennen. — So schildert auch Jesaias die Wegräumung aller Hindernisse, welche dem Eintritt Israels in das Reich des Messias entgegenstehen, als eine Austrocknung des rothen Meeres (Jes. 11, 15), und bezeichnet die Feinde des messianischen Reichs als Edomiter (Jes. 63 und Am. 9, 12), die zur Zeit der Ausbreitung des Christenthums als Volk zu existiren aufgehört hatten, vgl. Jes. 25; Ezech. 38. Man kann daher das

göttliche Sechstagewerk so wie den göttlichen Sabbath als die menschliche Woche und den menschlichen Sabbath weit überragend und als das Urbild des Menschlichen ansehen. Und was die Lebensdauer Adams betrifft, so fällt dessen Schöpfung nicht mitten in den sechsten Schöpfungstag, sondern ist der Schlufsstein desselben. Durch die Annahme von grofsen Perioden leidet daher auch die Lebensdauer Adams keine schriftwidrige Verlängerung.

§. 6.

Für die Annahme, dafs die Schöpfungstage nicht Zeiträume von 24 Stunden, sondern weit gröfsere sind, spricht insbesondere die Beschaffenheit der Erdrinde, welche, wenn auf die uns bekannte Dauer einzelner Bildungen gesehen wird, grofse Zeiträume zu vielen Bildungen in derselben erfordert. Hierüber sind alle Geologen der neueren Zeit einstimmig. Man mufs zwar zugeben, dafs durch die göttliche Allmacht in den kürzesten Zeiträumen jene Veränderungen, welche die Erdrinde erlitten, bewirkt werden und die kleinen und grofsen Pflanzen und Thiere, deren natürlicher Wachsthum eine Reihe von Jahren erfordert, in einem Momente in den Zustand und zur Ausbildung, in welcher wir sie finden, haben gebracht werden können; allein für diese Annahme läfst sich, wie wir schon erkannt haben, kein nöthigender Grund angeben. Man sieht nicht ein, warum Gott so schnell und in einem Zeitraume von 24 Stunden jene durch ihre Gröfse Erstaunen erregenden Thiere und Pflanzen wieder vernichtet haben soll. Dafs die Bezeichnung der Schöpfungstage durch יום uns nicht zu dieser Annahme nöthigt, haben wir bereits oben nachgewiesen. Es ist daher die Ansicht derjenigen, welche durch diese Annahme die Schwierigkeit, welche unsere Erdrinde und deren Veränderungen darbietet, zu entfernen suchen, wenn die Schöpfungstage nur 24 Stunden gedauert haben, nach unserem Dafürhalten unzulässig und verwerf-

lich. Ob der Verfasser in einer prophetischen Anschauung den Anfang und das Ende eines jeden Tagewerkes (worüber unten Mehreres) geschaut hat oder von Gott in einfachen Worten über die Schöpfungstage in menschlicher Ausdrucksweise belehrt worden ist, können wir dahin gestellt sein lassen, weil beide Annahmen keiner göttlichen Offenbarungslehre widerstreiten. Sind die Schöpfungstage nicht Zeiträume von 24 Stunden, sondern Zeiträume von unbestimmter längerer Dauer, so hat auch die Frage vieler älterer Ausleger keine Bedeutung, in welcher Jahreszeit, ob im Herbste, wie nicht Wenige behauptet haben, oder zu einer anderen Zeit, geschaffen wurde.

§. 7.

Befragen wir die Geschichte der Auslegung des Hexaemeron, so finden wir über die Zeitdauer der sechs Schöpfungstage schon im Alterthume verschiedene Ansichten. Nach der gewöhnlichen Ansicht, welche wir bei den meisten Vätern finden, sind die Schöpfungstage Zeiträume von 24 Stunden. Man glaubte, dafs יוֹם, ἡμέρα, *dies*, in der Schöpfungsgeschichte auch dieselbe Zeitdauer bezeichne, wie unser bürgerliche Tag, weil dasselbe gewöhnlich diesen Zeitraum bezeichnet. So verbreitet und allgemein diese Ansicht auch lange gewesen, so finden wir doch auch schon sehr früh mehrere ausgezeichnete Männer, welche dieselbe verlassen haben. Zu diesen gehören unter den älteren Kirchenschriftstellern der heil. Augustinus, Origenes, Procopius von Gaza, Eucharius von Lyon u. A. Diesen sind gefolgt der Cardinal Cajetan, Melchior Canus, der heil. Thomas von Aquin, Burnet, Whiston, Frayssionous, Bossuet, Fouti, Serg, Macedo, Berti, Calmet, Perrone, und unter den neueren Gelehrten namentlich die Naturforscher und Geologen, wie de Luc, Cuvier, Buckland in den *Geological researches*, Marcel de Serres (Cosmogonie de Moïse

comparée aux faits géologiques, Paris 1841; deutsch von Steck, Tübingen 1841), der Cardinal und Erzbischof Wiseman, der Jesuit Pianciani (in historiam creationis Mosaicam commentatio, Neap. 1851; deutsch, Regensburg 1853 als: „Erläuterungen zur mosaischen Schöpfungsgeschichte"; und: Cosmogonia naturale comparata col Genesi, Roma 1862), Michelis, Reusch im *Katholik*, 41. Jahrg., I. Bd., S. 284 ff., Mutzl, die Urgeschichte der Erde, H. Reusch (*Bibel und Natur*, Freiburg im Breisgau 1862) und viele andere Neuere. Es sind die Genannten zwar in einigen Punkten verschiedener Ansicht, sie stimmen aber alle darin überein, daſs die sechs Schöpfungstage nicht die Zeitdauer unseres bürgerlichen Tages bezeichnen. Augustinus handelt über diesen Gegenstand lib. IV de Genesi ad literam Nr. 23. 44 und de civitate dei XI, 6. Nach demselben (de Gen. ad lit. IV, 1) ist es arduum atque difficillimum, zu ermitteln, was Moses mit diesen sechs Tagen habe sagen wollen. Nach de civ. dei XI, 6 ist es für uns sehr schwierig oder auch unmöglich, zu denken, um wie viel mehr zu sagen, welcher Art diese Tage gewesen seien. Es lassen sich also nach demselben die Dauer der Schöpfungstage nicht bestimmen. Auf die Ansicht des heil. Augustinus, de Genes. ad liter. haben einen nicht geringen Einfluſs die Worte Jesu Sirachs 8, 1: „qui manet in aeternum, creavit omnia simul", LXX: *ὁ ζῶν εἰς τὸν αἰῶνα ἔκτισε τὰ πάντα κοινῇ* ausgeübt. Augustinus meint, daſs der Verfasser sagen wolle, daſs Gott Alles zugleich in einem Augenblicke erschaffen habe. Daſs jene Worte diesen Sinn nicht haben, wird jetzt noch kaum Jemand in Zweifel ziehen. Bei dieser Ansicht bleiben die wiederholten Worte: „es ward Abend und es ward Morgen, ein Tag u. s. w." ganz unerklärlich.

Nach dem heil. Thomas beziehen sich die Worte des Siraciden, daſs Gott Alles auf einmal erschaffen habe, auf die Hervorbringung der Dinge ihrer Substanz nach, von welcher er im ersten Verse sprach: „Im Anfang

schuf Gott Himmel und Erde“, wodurch nicht ausgeschlossen werde, daſs Gott die durch einen Schöpferact hervorgebrachte Erde in sechs Tagen gestaltet habe. Nach Augustinus ist also nicht die Rede von sechs aufeinanderfolgenden und von einander geschiedenen Tagen, sondern nur von einem Tage, der sechsmal im Berichte Moses wiederholt wird, idem dies sexies repetitus; de civit. dei XI, 30. Hiernach sind die den sechs Schöpfungstagen zugeschriebenen Werke nicht chronologisch aufeinander folgende, sondern nur logisch von einander verschieden. Es enthält sonach die Erzählung, daſs Gott die Dinge geschaffen, die Elemente und Reiche der Natur von einander geschieden und dieselben belebt und ausgeschmückt habe, nur eine logische Explication der schöpferischen Thätigkeit Gottes und nicht eine chronologisch-historische Darstellung derselben. Daſs diese Ansicht von den Schöpfungstagen, sowie die, daſs das erste Kapitel der Genesis nur den göttlichen Schöpfungsplan darstelle, so daſs am Schlusse des Hexaemeron die Dinge nur noch in ihrem Existenzgrunde, in dem Schöpfungswillen Gottes, aber nicht wirklich existirten, und daſs die Art und Weise, wie Gott seinen Willen in der Zeit vollzog, mit der einfachen Darstellung und Schilderung der göttlichen Schöpfungsacte unvereinbar ist, ist nach unserer Ueberzeugung auſser Zweifel. Für die Unzulässigkeit dieser Auffassung der sechs Schöpfungstage spricht auch, daſs weder im alten noch im neuen Testamente eine Stelle sich findet, welche dieselbe begünstigt, noch vielmehr rechtfertigt. Und sehen wir auf den übrigen Theil der Geschichte des A. T. und auf den Bildungszustand Israels, für welches doch die Schöpfungsgeschichte zunächst aufgezeichnet wurde, so wird man um so weniger Anstand nehmen können, diese Ansicht als eine unzulässige zu bezeichnen. Vgl. „Katholik“, 1858, I, S. 22 und „Natur und Offenbarung“, II, 57, III, 299. — Können wir dieser Erklärung nun auch nicht unsere Beistimmung geben, so ist sie doch in so weit von

Wichtigkeit, als sie uns zeigt, dafs auf die chronologische Bestimmung der Schöpfungstage kein grofses Gewicht gelegt wurde und dieselbe nicht von besonderer religiöser Bedeutsamkeit sei. Da Augustinus seine Ansicht, die sich von der buchstäblichen Auffassung weiter entfernt, als alle neueren Erklärungen und auf die Naturwissenschaft und auf die gegen das Hexaemeron gemachten Einwendungen keine Rücksicht nimmt, ohne Bedenken vorträgt, so ist einleuchtend, dafs er sich überzeugt hielt, es komme der göttlichen Offenbarung hauptsächlich darauf an, zu lehren, dafs Gott der Schöpfer und Ordner aller Dinge sei. Nach Augustinus ist es daher erlaubt, über die Schöpfungstage verschiedene Ansichten zu haben und vorzutragen, wenn nur der Glaube, dafs Gott alles aufser ihm Existirende ins Dasein gerufen habe und ordne, festgehalten werde.

Der Cardinal-Erzbischof Wiseman schreibt in dem genannten Werke, §. 22, S. 281: „Dr. Buckland bemerkt richtig, dafs gelehrte Männer aus ganz anderen als geologischen Gründen behauptet haben, die Tage der Schöpfung bedeuten lange, unbestimmte Perioden (vindiciae geologicae, Oxford 1820, p. 32). Mit der Annehmbarkeit dieser Voraussetzung habe ich nichts zu schaffen; philologisch oder kritisch weifs ich nichts dagegen einzuwenden; aber ich halte sie nicht für schlechthin erforderlich. Indefs, wenn wir auch die vorhin aufgestellte Hypothese zugeben, dafs Alles, was die neuere Wissenschaft verlangt, durch den Zwischenraum zwischen Schöpfung und der gegenwärtigen Anordnung der Dinge zugestanden ist, so könnte doch noch eine längere Zeit als ein Tag gefordert scheinen, vorausgesetzt, dafs die Gesetze der Natur ihrem gewöhnlichen Gange überlassen waren; denn dann wäre ein längerer Zeitraum erforderlich gewesen, damit die schon erzeugten Pflanzen, wie wir annehmen müssen, mit Blüthen und Früchten geschmückt und zu ihrer vollständigen Gröfse herangewachsen waren, sobald

der Mensch unter sie versetzt würde. Doch konnte es Gott gefallen, sie auf einmal hervorzubringen mit ihrer ganzen Gröſse und Schönheit von dem ersten Augenblicke ihrer Erzeugung an". Vgl. §. 14, S. 264 ff. nach der deutschen Uebersetzung von Weinhart, Regensb. 1856. In einem Vortrage : „die Kirche und die Wissenschaft", in der belletristischen Beilage zu den Kölnischen Blättern, Köln 1. September, Nr. 83, S. 401 schreibt derselbe : „Die gründliche Naturwissenschaft erheischt unbestimmt lange Perioden, um die allmälige Entwicklung organischer Wesen und die gewaltigen Anhäufungen von unorganischen Substanzen erklären zu können. Die hochmüthige Naturwissenschaft wendet gegen die Bibel ein, Tage seien für diese Zwecke nicht lang genug, und will den Bibelerklärer von der buchstäblichen Deutung der sechs Tage nicht loslassen. Was aber die Kirche betrifft, so haben ihre besten Lehrer, ihre alten Väter, als wenn sie das künftige Bedürfniſs vorhergesehen hätten, diese Einwendung längst dadurch beseitigt, daſs sie von der in jeder Hinsicht genügenden Deutung Zeugniſs ablegten, so lang wie ein wissenschaftliches System nur wünschen mag. Ich erwähne dieses nur, um zu zeigen, daſs die beiden neueren Theorien — daſs die Tage lange Perioden bezeichnen, oder daſs ein unbegrenzt langer Zeitraum zwischen der Erschaffung des Chaos und den Schöpfungen der sechs Tage liegt, — so wie sie jetzt vorgetragen werden, in die Zeit der Kirchenväter hinaufreichen. Denn auch diese zweite Hypothese findet sich in ihren Schriften. Die Bibel hat also die Richtschnur, die Kirche die Deutung derselben gegeben." Daſs die sechs Schöpfungstage 1 Mos. 1 von groſsen Zeiträumen erklärt werden dürfen und nach mehreren Gründen zu erklären seien, hat auch in jüngster Zeit H. Reusch in seiner über das Hexaemeron handelnden Schrift : „Bibel und Natur", Nr. XI und XII, S. 124 ff. eines Näheren zu zeigen gesucht. Ueber das Verhältniſs der theologischen Resultate zur Schöpfungs-

geschichte sind zu vergleichen Cardinal-Erzbischof Wiseman in der bezeichneten lehrreichen Schrift in dem fünften Vortrage über die Geologie §. 7 und folgende, S. 245 ff., wo derselbe ausführlich zeigt, dafs die Ergebnisse der Geologie mit der mosaischen Erzählung übereinstimmen; ferner Andr. Wagener: „Geschichte der Urwelt mit besonderer Berücksichtigung der Menschenracen und des mosaischen Schöpfungsberichts", Leipz. 1845; Fr. Rougemont, fragmens d'une hist. de la terre d'après la bible, Neuchatel 1844, Tholuck: „die Resultate der Wissenschaft und der Urwelt", vermischte Schriften, Hamb. 1839, Bd. II; Seb. Mutzl: „die Urgeschichte der Erde und des Menschengeschlechts nach der mosaischen Urkunde und den Ergebnissen der Wissenschaft", Landsh. 1843; *Westphälisches Kirchenblatt* für Katholiken, fünfter Jahrgang, Nr. 12, Paderborn 1852, S. 177—182 von Prof. Ed. Michelis, und: der *Katholik*, Zeitschrift für kathol. Wissenschaft und kirchliches Leben, 41. Jahrgang, Neue Folge. Dritter Jahrg., Mainz, Nr. XX „die sechs Tage" im ersten Kapitel der Genesis, S. 284 ff.; Kurtz, Abhandlung: „zur Geschichte der Urwelt", in der evangelischen Kirchenzeitung, Nr. 70, 1846.

§. 8.

Unter den verschiedenen Auffassungen der sechs Schöpfungstage 1 Mos. 1 hat in neuerer Zeit Kurtz in seiner Geschichte des A. T., Berlin 1846, S. 36 f. und in der Schrift: „Bibel und Astronomie", S. 73 f. eine Ansicht vorgetragen, welche bei mehreren Gelehrten Beifall gefunden hat. Kurtz ist mit den gläubigen Theologen darin einverstanden, dafs das mosaische Hexaemeron auf göttlicher Offenbarung beruhe, weil der Mensch den Schöpfungsverlauf nur durch eine göttliche Offenbarung mit Sicherheit kennen lernen konnte. Ob diese Offenbarung in einer wörtlichen Mittheilung an die Menschen oder in einer

prophetischen Vision geschehen sei, darüber ist man verschiedener Ansicht. In der Geschichte schreibt Kurtz, S. 36: „Die vielfach ventilirte Frage, ob unter den Tagen des Hexaemerons *wirkliche* oder *prophetische* Tage zu verstehen seien, wird wohl zu Gunsten der letzteren Ansicht zu beantworten sein. Wenn Straufs, Dogmatik, Bd. I, S. 623 f. dies für eine exegetische Willkür erklärt, weil die Tage hier ausdrücklich durch Morgen und Abend begrenzt seien, so ist ihm schon darauf geantwortet, dafs wenn irgend ein Zeitraum von irgend einer Dauer mit dem Worte *Tag* bezeichnet werde, derselbe auch einen Abend und Morgen, d. i. einen Anfang und ein Ende haben müsse. Dies die specielle Berechtigung. Die allgemeine Berechtigung liegt in dem prophetischen Charakter des Berichtes. Dafs die Thatsachen desselben aufser aller menschlichen Erfahrung und Berechnung liegen und somit nur nach einer göttlichen Offenbarung oder in prophetischer Anschauung concipirt sein können, liegt auf der Hand. Die Auslegung mufs im zweiten Falle denselben Gesetzen wie die in dieser Beziehung ganz analogen prophetischen Visionen zukünftiger Entwicklungen unterzogen werden. Wie die Wahrheit erst dann sicher ihres prophetischen Charakters entkleidet und in die accidentelle Wirklichkeit übersetzt werden kann, wenn sie erfüllt und erlebt sind, so mufs auch die Schöpfungsgeschichte, um sie in ihrer sinnlichen Wirklichkeit zu erfassen, gleichsam mit erlebt werden, und es kann nur auf dem Wege der empirischen Naturwissenschaft geschehen; es mufs aus dem Status quo, aus der Autopsis des Gewordenen auf die Geschichte des Werdens geschlossen werden. Mit den Ergebnissen dieser Forschung mochte aber die Annahme wirklicher (24 stündiger) Tage schwer vereinbar sein. Die malerische Haltung des Berichtes legt die Annahme nahe, dafs dem Concipienten die Thatsachen der Schöpfung in prophetischen Tableaux zur Anschauung gebracht worden. Das Erscheinen und Verschwinden eines solchen prophetischen Ge-

sichtes erscheint dem Seher als Abend und Morgen, wahrscheinlich, weil es sich als Zu- und Abnahme der Klarheit gleich der Morgen- und Abenddämmerung darstellte". Nach dieser Erklärung, welche Kurtz auch in der Schrift: „Bibel und Astronomie" giebt, hat Gott den Geist des Verfassers wie bei den Propheten über die Schranken der Zeit und des Raumes erhoben und in seinem geistigen Schauen den Hergang der Schöpfungstage erkennen lassen. Vor dem geistigen Auge des Verfassers entfaltete sich wie in einem historischen Tableau die eine Scene nach der anderen, bis sich ihm in der Siebenzahl derselben der wirkliche Verlauf der Schöpfung vollständig darstellte. Bei dem Beginne der göttlichen Offenbarung erschien dem Verfasser Alles, d. i. die chaotische Masse, mit Dunkelheit umhüllt, es ward allmälig hell und es sah nun der Mensch die Erde mit Wasser bedeckt. Hierauf trat wieder Dunkelheit und Finsternifs ein, worauf wieder Licht folgte, welche ihm die Theilung der Wassermasse durch das in die Höhesteigen und das Sichsammeln schauen liefs. Dieses wiederholte sich an den folgenden sechs Tagen. Entspricht nun dem Schöpfungshergange die Wirklichkeit und Reelles, so sind die Schöpfungstage wirkliche, wenn auch unbestimmte Zeiträume, deren Dauer die Offenbarungsgeschichte im Ungewissen läfst. Dafs diese Ansicht der göttlichen Offenbarung, wie die, nach welcher der Verfasser oder die ersten Menschen eine Offenbarung über die Schöpfungstage in verständlicher Sprache erhalten haben, nicht widerstreitet, ist einleuchtend. — Da nach dieser Ansicht sechs aufeinander folgende Zeiträume, die durch Licht und Finsternifs geschieden sind, eine passende Analogie mit unseren Tagen haben, so konnten jene Schöpfungsacte auch als Tage, an welchem Licht und Finsternifs abwechseln, bezeichnet werden. Nach derselben sind die sechs Tage sechs Perioden, über deren Dauer sich nichts mit Sicherheit bestimmen läfst. Dafs aus der Bezeichnung eines jeden Schöpfungstages durch יום nichts

Sicheres über die Dauer eines Tages entnommen werden kann, haben wir oben gesehen. Denn da יוֹם auch von den drei ersten Tagen, welche nicht durch die Sonne, d. i. durch deren Untergang und Aufgang entstanden, gebraucht wird, so können dieselben auch nicht als Sonnentage von 24 Stunden genommen werden. Die Behauptung aber, dafs die sechs Schöpfungstage nur zur äufseren Einkleidung gehören und nicht ein chronologisches, sondern ein logisches Nacheinander bezeichnen, so wie die Behauptung, dafs die sechs Tage nur zur Form, in welcher der Schöpfungshergang dem Menschen geoffenbart wurde, gehören, scheint uns einiges Bedenken zu erregen, und mit dem Schöpfungsberichte und dessen Zweck kaum vereinbar. — Was die Ergebnisse der Geologen und Naturforscher betrifft, so können wir, da dieselben über die Dauer der Entwicklungsperioden und die Zeiträume der Bildung einzelner Dinge ganz verschiedener Ansicht sind, uns auf eine Nachweisung der Uebereinstimmung mit dem Schöpfungsberichte nicht näher einlassen. Dafs übrigens die Behauptung, dafs die Erde vor dem Auftreten des Menschengeschlechts bereits einen ungeheueren Zeitraum existirt hat und die Bildungsperioden viele Jahrtausende, ja Millionen von Jahren gefordert haben, keineswegs der göttlichen Offenbarung widerstreitet, haben wir oben bereits dadurch erwiesen, dafs selbst die Schöpfungsgeschichte gestattet, unter יוֹם *Tag*, namentlich an den drei ersten Schöpfungstagen einen kürzeren oder längeren Zeitraum zu verstehen.

§. 9.

Nachdem wir im Vorhergehenden gezeigt haben, dafs die heil. Schrift uns nicht zu der Annahme, dafs die sechs Schöpfungstage Zeiträume von 24 Stunden gewesen seien, nöthigt, indem dieselben auch grofse Perioden bezeichnen können, so könnten wir hier unsere Erörterungen über

die Zeitdauer des יום in der Schöpfungsgeschichte schliefsen. Da aber in neuerer Zeit auch die Astronomie herbeigezogen worden ist, um die mosaische Schöpfungsgeschichte als eine irrige und mit den Ergebnissen der Astronomie streitend zu beweisen, so wollen wir in Kurzem noch Einiges hinzufügen und zeigen, dafs auch die astronomischen Forschungen der Gelehrten dem mosaischen Schöpfungsberichte nicht entgegenstehen und denselben als unwahr beweisen.

Einen Hauptgrund gegen die Wahrheit des mosaischen Schöpfungsberichtes entnimmt man, insbesondere Straufs in seiner Glaubenslehre, aus der Erzählung, dafs die Sonne, der Mond und die Sterne am vierten Tage erschaffen seien und dafs schon vor der Sonne eine Vegetation auf der Erde gewesen sei. Man findet es ferner unzulässig, dafs die Erde, die nur ein unbedeutender Punkt unter den Gestirnen sei, früher erschaffen worden, als die zahllosen, weit entfernten Fixsterne, deren Licht, welches eine Geschwindigkeit von 40000 Meilen in einer Secunde habe, wegen der Entfernung Tausende von Jahren nöthig habe, um zur Erde zu gelangen. Die Fortpflanzung des Lichtes des nächsten Fixsterns bis zur Erde soll schon 3 Jahre und des zweitnächsten 9$^1/_8$ Jahre und des drittnächsten 12 Jahre dauern. Vgl. Humboldt, Kosmos, III, 48, 91; Mädler in den Ges. Naturw. III, 649, 652; Burmeister, Geschichte der Schöpfung, S. 119. Hierauf läfst sich zuerst erwidern, dafs die Schöpfungsurkunde gar nicht sagt, dafs Gott die Sonne, den Mond und die Gestirne erst am vierten Tage *erschaffen* habe. Es wird nur gesagt, dafs erst am vierten Tage die Gestirne von Gott in ein Verhältnifs zur Erde gebracht seien und die Bestimmung erhalten haben, auch der Erde und ihren Geschöpfen zu dienen. Dafs dieses der einzige Zweck gewesen, wird gar nicht gesagt. Moses spricht nur von den Gestirnen, in so weit sie eine Beziehung zu der Erde haben. Dafs Alles,

was aufser Gott existirt, von Gott erschaffen sei, wird schon im ersten Verse berichtet. Da Moses es nur mit der Erde und den darauf wohnenden Wesen zu thun hat und keine Kosmogonie geben will, so ist von der Bildung und Formation der Gestirne gar nicht die Rede. Moses läfst es daher ganz unentschieden, ob auch die Gestirne einen lang dauernden Entwicklungsprocefs gehabt haben. Aus dem Umstande, dafs die Gestirne erst am vierten Tage in das Verhältnifs zur Erde gebracht wurden, darf man nicht den Schlufs machen, dafs es nicht vor diesem Verhältnisse auf der Erde hell gewesen und die nöthige Wärme zur Hervorbringung und zum Wachsthum vorhanden gewesen sei. Wie Gott die Helle vor dem vierten Tage bewirkt habe, ob etwa, wie in neuerer Zeit von mehreren Naturforschern behauptet wird, durch Vibrationen oder Undulationen, wonach das Licht durch ganz feine Erzitterungen der kleinsten Theile der leuchtenden Körper oder Schwingungen durch eine äufserst feine und überall verbreitete Materie, die auf ähnliche Weise wie der Schall sich fortpflanzt, bewirkt worden ist, darüber sagt Moses nichts, weil es nicht zu seinem Zwecke, einen Unterricht in der Naturwissenschaft zu ertheilen, gehörte. Nach Ulrici: „Gott und die Natur“, S. 87, 97, 108 sollen Licht und die übrigen Imponderabilien, Wärme, Magnetismus, Electricität, Nordlicht mit einander verwandt sein und im Zusammenhange stehen. Humboldt (Kosmos I, 207) findet in dem Nordlicht und einigen anderen Phänomenen einen Beweis, dafs ein „Planet aufser dem Lichte, welches er von dem Centralkörper, der Sonne, empfängt, für sich eines eigenen Lichtprocesses fähig sei“. So soll auch der Sonnenkörper an sich dunkel, aber mit einer Photosphäre (einer Lichthülle) umgeben sein (Littrow, „die Wunder des Himmels“, II, §. 24 ff.). War vor der Erleuchtung und Wärme durch die Sonne Licht und Wärme auf der Erde, so konnte auch eine Vegetation auf derselben vor-

handen sein. Auch kann die Zeitdauer der Fortpflanzung des Lichtes nicht gegen die Wahrheit der mosaischen Erzählung angeführt werden. Da nach neueren Berechnungen das Licht 42,000 (nach Littrow I, §. 74, 41,900) Meilen in einer Secunde durchläuft und daher die Fortpflanzung des Lichtes von den ferneren Fixsternen mehrere tausend Jahre erfordern soll, — Mädler erhielt durch eine Berechnung für die Entfernung der Nebelflocke 80 Millionen, als Minimum 32 Millionen Jahre Lichtzeit, — so sprechen auch diese Ergebnisse nicht gegen das Hexaemeron. Die drei ersten Schöpfungstage mögen Millionen von Jahren umfassen, wenigstens sind die Worte nicht dagegen. Die Schöpfungsgeschichte bleibt also auch bei diesen Resultaten der Berechnung der Astronomen unberührt. — Uebrigens konnte ja Gott auch zugleich den Lichtstrahl mit ins Dasein rufen. Und wer vermag zu beweisen, dafs die Fortpflanzung des Lichtes aufser unserem Sonnensysteme sich nicht weit schneller verbreitet?

Wenn nun auch viele Väter die Schöpfungstage für Zeiträume von 24 Stunden gehalten haben, so können sie, da sie ihre Privatmeinung und nicht eine göttliche Offenbarung aussprechen, uns hierin nicht als Norm und Auctorität dienen. Sie glaubten ja auch an den Stillstand der Erde und an eine Bewegung der Sonne um dieselbe. So war unter denselben auch die Meinung verbreitet, dafs Engel sich mit den Töchtern der Menschen fleischlich vermischt und Kinder gezeugt haben; ferner hielten Viele die alexandrinisch-griechische Uebersetzung gröfstentheils für inspirirt und doch hat diese unzählige Fehler. Auch glaubten Mehrere an das nahe Weltende und an ein tausendjähriges Reich. Vgl. unseren Commentar zu Jesaia 11, 6 ff. In der Meinung, dafs die Schöpfungstage Zeiträume von 24 Stunden seien, liegt auch, wie schon oben angedeutet wurde, der Grund, warum nicht wenige ältere Theologen behauptet haben, dafs Gott im Herbste, wo die

Bäume mit reifen Früchten beladen sind, erschaffen habe. Denn wenn die ersten Stammeltern sogleich nach ihrer Schöpfung Baumfrüchte genossen, so konnte man dieses nur dadurch erklären, dafs die Erde sogleich nach ihrer Schöpfung mit Fruchtbäumen geschmückt gewesen sei.

II.

Abhandlung

über

das Tohu-wa-Bohu des A. T.

1 Mos. 1, 2.



Zu den Stellen des A. T., welche in neuerer Zeit die Aufmerksamkeit der Ausleger in besonderem Grade auf sich gelenkt haben und verschieden erklärt worden sind, gehört auch 1 Mos. 1, 2. Da diese Stelle in mehrfacher Beziehung eine nicht geringe Wichtigkeit hat und unsere Ansicht darüber mehrseitig gewünscht worden ist, so haben wir nicht umhin gekonnt, den Sinn dieser Worte sorgfältig zu erforschen und die verschiedenen Ansichten über dieselben zu prüfen.

Nachdem der Verfasser der Genesis Kap. 1, 1 die wichtige Lehre ausgesprochen hat, daſs Gott, der Allmächtige (אֱלֹהִים), den Himmel, d. i. das auſser der Erde Existirende und die Erde erschaffen habe (1), fügt er V. 2 die Worte hinzu : וְהָיְתָה תֹהוּ וָבֹהוּ וְחֹשֶׁךְ עַל־פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל־פְּנֵי הַמָּיִם׃ *Und sie (die Erde) war öde* (eig. : *eine Oede*) *und leer* (eig. : *eine Leere*) *und Finsterniſs auf dem Antlitze der Tiefe und der Geist Gottes schwebte über dem Antlitze der Wasser.* Der Alex. giebt diese Worte wieder : *ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος, καὶ ἀκατασκεύαστος· καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου, καὶ πνεῦμα Θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος.* Der Syrer in der Peschito : ܘܐܪܥܐ ܗܘܬ ܬܘܗ ܘܒܘܗ ܘܚܫܘܟܐ ܥܠ ܐܦܝ ܬܗܘܡܐ ܘܪܘܚܐ ܕܐܠܗܐ ܡܪܚܦܐ

(1) Mit groſser Ausführlichkeit und mit Rücksicht auf die verschiedenen Erklärungen hat diesen Vers mein Neffe Dr. Laur. Reinke in der Schrift : „die Schöpfung der Welt“ (Münster 1859) erläutert.

ܥܠ ܐܦܝ ܬܗܘܡܐ *Und die Erde war wüst und leer und Finsternifs über dem Antlitze der Tiefe, und der Geist Gottes lagerte (schwebte) über dem Antlitze der Gewässer.* Saadia Hag-Gaon in seiner arabischen Uebersetzung : وَكَانَتِ ٱلْأَرْضُ غَامِرَةً مُسْتَبْحِرَةً وَظَلَامٌ عَلَى وَجْهِ ٱلْغَمْرِ وَرِيحُ ٱلْإِلَهِ تَهُبُّ عَلَي وَجْهِ ٱلْمَآء *Und die Erde war wüste (öde) weit ausgedehnt und Finsternifs war auf dem Antlitze der Tiefe und die Winde Gottes wehten über das Antlitz des Wassers.* Hieronymus : „Terra autem erat inanis et vacua, et tenebrae erant super faciem abyssi : et spiritus Dei ferebatur super aquas". Der Samariter stimmt mit Hieron. überein.

Was nun zuvörderst den ersten Theil dieses Verses betrifft, so sind die Kirchenväter und die späteren Ausleger fast einstimmig darüber, dafs der Verfasser der Genesis darin von dem ersten Zustande der Erde nach der Schöpfung oder von der ursprünglichen Erdmaterie, der Urgestalt der Erde, spreche und sagen wolle, dafs dieselbe anfänglich öde und leer, d. i. ohne Gewächse und Bewohner und mit Wasser und Finsternifs bedeckt gewesen sei und in einem chaotischen Zustande sich befunden habe. In diesem Sinne schreibt Theodoret quaest. V : *Ἡ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος· τοῦτ' ἔστιν, ἐγένετο μὲν ὑπὸ τοῦ τῶν ὅλων Θεοῦ· ἔτι. δὲ ἀόρατος ἦν ἐπικειμένου τοῦ ὕδατος, καὶ ἀκατασκεύαστος, μηδέπω κοσμηθεῖσα τῇ βλάστῃ, μηδὲ ἀνθήσασα λειμῶνας, καὶ ἄλση, καὶ λήϊα.* In demselben Sinne fafst der heil. Chrysostomus jene Worte, wenn er in der dritten Homilie zur Genesis, nachdem er bemerkt, dafs der Prophet — mit welchem Namen er den Verfasser des Pentateuchs benennt — alles Erschaffene nicht einzeln anführe, sondern uns über den Himmel und die Erde, welche *τὰ συνεκτικώτατα τῶν στοιχείων* in sich enthalten, belehre, hinzufügt : *τοῦτο γὰρ ἦν τὸ καλύπτον τῆς γῆς τὸ*

πρόσωπον, τὸ σκότος λέγω, καὶ ἡ ἄβυσσος τῶν ὑδάτων· ἐμάθομεν ἐντεῦθεν, ὅτι ἅπαν τὸ ὁρώμενον ἄβυσσος ἦν ὑδάτων σκότῳ κεκαλυμμένη, καὶ ἐδεῖτο τοῦ σοφοῦ δημιουργοῦ, ὥστε πᾶσαν ταύτην τὴν ἀμορφίαν ἐξελεῖν, καὶ εἰς εὐκοσμίαν τινὰ τὰ πάντα ἀγαγεῖν. Diese Auffassung findet sich auch bei dem heil. Basilius in der ersten Homilie über das Sechstagewerk (hexaemeron). Hom. I, §. 8 sagt er, daſs durch Himmel und Erde die Substanz des Ganzen bezeichnet und dem Himmel der Vorzug der Entstehung gegeben werde und die Erde dem Ursprunge nach das zweite sei. Von den übrigen Elementen, nämlich von dem Feuer, dem Wasser und der Luft sei gar nicht die Rede, weil Alles noch unter sich vermischt gewesen sei. In der zweiten Homilie, worin er über den zweiten Vers handelt, spricht er zuerst über die Ursache, warum die Erde *ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος* gewesen, und fügt dann als Antwort hinzu : *Ἔστι μὲν οὖν τελεία κατασκευὴ γῆς ἡ ἀπ' αὐτῆς εὐθηνία· φυτῶν παντοδαπῶν· ἀνθῶν εὔχροιαι καὶ εὐωδίαι· καὶ ὅσα μικρὸν ὕστερον μέλλει τῷ προστάγματι τοῦ θεοῦ ἐπανατείλαντα τῇ γῇ τὴν γεννησαμένην κατακοσμεῖν. Ὧν ἐπειδὴ οὐδὲν οὔπω ἦν, ἀκατάσκευον αὐτὴν εἰκότως ὁ λόγος ὠνόμασε. Τὰ αὐτὰ δὲ ταῦτα καὶ περὶ οὐρανοῦ εἴποιμεν· ὅτι οὐκ ἐξείργαστο οὔπω οὐδὲ αὐτὸς, οὐδὲ τὸν οἰκεῖον ἀπειλήφει κόσμον, ἅτε μήπω σελήνῃ μήτε ἡλίῳ περιλαμπόμενος, μηδὲ τοῖς χοροῖς τῶν ἄστρων κατεστεμμένος. Οὔπω γὰρ ταῦτα ἐγεγόνει. Ὥστε οὐχ ἁμαρτήσεις τῆς ἀληθείας, κἂν τὸν οὐρανὸν ἀκατάσκευον εἴπῃς. Ἀόρατον δὲ τὴν γῆν προσεῖπε διὰ δύο αἰτίας· ἢ ὅτι οὔπω ἦν αὐτῆς ὁ θεατὴς ἄνθρωπος, ἢ ὅτι ὑποβρύχιος οὖσα ἐκ τοῦ ἐπιπολάζοντος τῇ ἐπιφανείᾳ ὕδατος οὐκ ἠδύνατο καθυρᾶσθαι. Οὔπω γὰρ ἦν συναχθέντα τὰ ὕδατα εἰς τὰ οἰκεῖα συστήματα, ἅπερ ὕστερον ὁ θεὸς συναγαγὼν προσηγόρευσε θαλάσσας . . . . . ἀόρατον ἡγούμεθα προσειρῆσθαι τὴν γῆν καλυπτομένην ὑπὸ τοῦ ὕδατος.* Vgl. Irenäus lib. I. cont. haeres. c. 18 (15), p. 86 sq. ed. Massuet. — Daſs die Worte : „und sie war öde und leer" den ursprünglichen Zustand

der Erde nach der Schöpfung angeben, lehrt auch Ephräm, der Syrer, indem er schreibt: ܐܝܬܝܗ ܗܘܬ ܬܘܗ ܘܒܘܗ ܗܢܘ ܕܝܢ ܕܣܪܝܩܐ ܗܘܬ ܘܨܕܝܐ ܘܗܕܐ ܡܚܘܝܐ ܕܣܪܝܩܘܬܐ ܘܨܕܝܘܬܐ ܩܕܝܡܢ ܗܘ ܡܢ ܒܪܝܬܐ : ܠܐ ܕܢܐܡܪ ܐܝܬܘܗܝ ܣܪܝܩܘܬܐ ܘܨܕܝܘܬܐ ܐܡܪܝܢܢ ܐܠܐ ܕܠܐ ܡܕܡ ܕܠܝܬܘܗܝ ܐܢܐ ܗܘ ܕܐܝܬܝܗ ܗܘܬ ܡܬܝܕܥܐ ܕܝܚܝܕܝܬܗ ܕܠܐ ܡܕܡ ܐܚܪܢܝ ܐܝܬܝܗ ܗܘܬ *Sie (die Erde) war Tuh und Buh*, d. i. *sie war leer und öde, und dieses giebt an, daſs das Leere und Oede älter war als die Wesen. Nicht sagen wir, daſs das Leere und Oede (Wüste) etwas sei, sondern daſs in diesem nichts war. Diese Erde, welche existirt, ist uns bekannt geworden, daſs sie allein war, auſser welcher nichts Anderes war.*

Diese Erklärung des ursprünglichen Zustandes der Erde haben mehrere neuere Gelehrte ungeachtet ihrer Allgemeinheit verlassen und eine andere angenommen und zu begründen gesucht. Sie sind nämlich der Ansicht, daſs die Erde nach ihrer Erschaffung sich zuerst in einem herrlichen Zustande befunden habe und durch den Abfall der Engel von Gott, ihrem Schöpfer, in ein תהו ובהו verändert worden sei. Nach Westermayer (das alte Testament und seine Bedeutung, Schaffhausen 1860, S. 43) soll die Erde, gleich dem Geisterreiche, den Himmeln, durchaus lichtig und ein ganz reiner, vollkommener Abglanz oder Spiegel der reinen und vollkommenen Geisterwelt gewesen sein. Diese Urwelt ging aber, fügt er hinzu, durch den Sturz eines Theils der Engel, die mit ihr im organischen (?) Verbande standen, zu Grunde. Aus den Trümmern dieser Vorwelt, die als wüste und finstere Fluth da lag, wurde im Sechstagewerke von Gott wieder eine neue Welt gebaut und zwar für den Menschen, die noch heute besteht, während die schöpferischen Anfänge des brütenden Geistes Gottes, welche durch die Geister der Tiefe miſsleitet wurden, im Inneren der Erde von Gott selber verschüttet wurden. Aber auch diese zweite für die Menschen geschaffene Erde muſs aufgelöst werden durch Feuer. Aus

diesem endlich wird die *dritte*, ewige, wieder ganz lichtige Welt hervorgehen: „der neue Himmel und die neue Erde." Nach S. 19 sind die gefallenen Engel die früheren Bewohner der Erde gewesen und ist die durch ihren Fall zerstörte Erde durch Gottes Gnade und Allmacht restituirt und dem Menschen zur Wohn- und Uebungsstätte angewiesen worden; und S. 20 sagt Westermayer: „durch Satans Empörung ist Tod und Verderben als kosmische Potenz in die urweltliche Erde hineingekommen, die Erde ist zum Tohu Vabohu geworden. Durch die Restitution im Sechstagewerke hat Gott neue kosmische Potenzen des Lebens in die verstörte Erde hineingesenkt und zur Gestaltung gebracht, wenn auch die Finsternifs nicht ganz beseitigt, sondern zwischen *Tag* und *Nacht* die Erde gestellt wurde, wenn auch der Tod in der organischen Natur in diesem restituirten Werke blieb, so ragt doch das Monströse und Ungeheuerliche in mancher Beziehung, als deutlicher Nachklang an die verwüstete Erde herüber." Und daselbst nach S. 54 soll es nicht denkbar sein, dafs Gott, der lebendige Gott des Moses, ein Chaos, das bekannte Tohu und·Bohu, eine Erde, die wüst und leer ist, erschaffen habe. Die Hypothese, dafs das תֹהוּ וָבֹהוּ der Erde mit dem Fall und Sturz der Engel zusammenhänge, nehmen auch Jak. Böhme, St. Martin, Hahn, Fr. v. Meyer, Jul. Hamberger, so wie Fr. v. Schlegel (siehe dessen sämmtliche Werke Bd. X, S. 292 ff.), Reichel, Stier, Heinr. v. Schubert, Kniewel, Drechsler, Rudelbach, Baumgarten, Lebeau, And. Wagener, Reinthaler, Leop. Schmid und in neuerer Zeit Delitzsch, J. H. Kurtz („Bibel und Astronomie nebst mehreren Zugaben verwandten Inhalts. Ein Beitrag zur biblischen Kosmogie für Freunde der heil. Schrift". Es sind bereits drei Auflagen erschienen, in deren letzter er manches früher Behauptete zurückgenommen hat) und Prof. Dr. Michelis (vgl. dessen Recension in „Natur und Offenbarung", Bd. VIII, Heft 4, 1862, S. 181 ff.) an.

Nach Delitzsch, der in der ersten Ausgabe seines Commentars über die Genesis unter תֹהוּ וָבֹהוּ die Urmaterie oder die reine Materie nach der Schöpfung verstand, soll (Aufl. 3, S. 103) die ursprüngliche Erde durch den hohen Engelfürsten, der in der Wahrheit nicht bestand (Jos. 8, 44), d. h. sich zum falschen Centrum machte, sich als Gott derselben selbstisch wider Gott empörte, in Zornbrand gerathen und das Tohu-wa-Bohu eine rudis indigestaque moles geworden sein, in welche Gott jene geistliche, nun widergöttlich entzündete Welt, indem er sie materialisirte, zusammenzog und zu Boden schlug, um sie zum Substrat einer Neuschöpfung zu machen, welche damit begann, daſs er das Chaos der in Feuersgewalt gerathenen ursprünglichen Welt ganz und gar unter Wasser setzte. Nach S. 105 soll das תֹהוּ וָבֹהוּ die glühende materialistische Masse sein, zu welcher Gottes Zornhauch die durch die Geisterwelt verderbte ursprüngliche Welt zusammengeschmolzen habe. Prof. Dr. Michelis („Natur und Offenbarung", Münster 1860, Bd. VI, Heft 4 und 6) ist der Meinung, daſs Gen. V. 1 *Erde* die sichtbare materielle Schöpfung (die Natur, Urstoff) und Himmel die Geisterwelt bezeichne, von welcher nach V. 2 ein Theil durch seinen Fall eine Störung und Verwüstung in der sichtbaren Schöpfung herbeigeführt habe. Heft 4 fügt er S. 173 in einer Note hinzu: „Wenn man sich darauf beruft, daſs sonst in der heil. Schrift die Worte : Erde und Himmel immer nur : die ganze Schöpfung bedeuten, so bedenkt man nicht, daſs doch jedenfalls unter Himmel auch die Engelwelt mit verstanden ist, wie auch alle Väter es nehmen. Nun aber ist klar, daſs wir an das, was wir als den sichtbaren Himmel denken, im ersten Vers der Genesis noch nicht (?) denken können. Man braucht also nur von dem gewöhnlichen Sinn des Wortes Himmel, wonach es den sichtbaren Himmel mit der Engelwelt bezeichnet, den ersten Theil, den sichtbaren Himmel, zu subtrahiren, um auf den einzig richtigen (?) Sinn zu kommen". Gegen diese Erklärungs-

weise der Sache soll, wie auch Kurtz und Baumgarten annehmen, nichts, für sie aber Vieles sprechen.

Die Gründe, welche Delitzsch für die Restitutionshypothese anführt, sind : 1) das Gen. 1, 26 (?) vorausgesetzte Dasein der Engel vor der V. 2 beschriebenen Schöpfung, welches auch durch Job 38, 4—7 bestätigt werde, wonach, ehe Job und überhaupt der Mensch da war, schon die himmlischen Heere da gewesen und mit Frohlocken und Jauchzen die Erde entstehen gesehen hatten. Die Schöpfung der Engel sei also in der summarischen Aussage Gen. 1, 1 inbegriffen und der Bericht müsse, indem er V. 2 das Werden der Erde zu erzählen anhebe, die Entstehung der Engel hinter sich haben. Und 2) wenn es sich so verhalte, so liege es nahe, auch den Fall des Satans jenseits 1, 2 zu setzen, denn der Satan trete bald nach der Schöpfung der Menschen hervor, Kap. 3, und die Paläontologie breite vor unseren Augen die ganz unläugbare Thatsache aus, dafs schon vor dem Abfall des Menschen qualvolles Verenden, gegenseitiges Morden und dergleichen aufser Zusammenhang mit der Sünde undenkbare Erscheinungen in der Kreatur der Urwelt vorhanden gewesen seien (2). Der älteste Zeuge für diese Ansicht

---

(2) Michelis giebt a. a. O. S. 170 seine Auffassung mit den Worten an : „Ich gehe von der Ansicht aus, dafs die Schöpfung Gottes nur als ein Ganzes und daher nur in der Beziehung ihrer Glieder zu einander verstanden werden kann. Demnach konnte das in der Offenbarung fest begründete Ereignifs der Entstehung des Bösen von der geistigen Seite der Schöpfung auch nicht ohne wesentlichen Einflufs auf die Entwicklung der Schöpfung im Ganzen (?) bleiben, und da wir nicht allein berechtigt (?), sondern so gut wie genöthigt (?) sind, den Abfall der Geister als eine uranfängliche, unmittelbar (?) an den ersten Schöpfungsact sich anreihende Thatsache anzusehen, so folgt, dafs wir die im Sechstagewerke geschehene Gestaltung und Organisation der materiellen oder Naturseite der Schöpfung und also, weil die Schöpfung ein Ganzes bildet, irgend wie mit Beziehung auf sie stattfindend betrachten können resp. müssen“.

sei der Verfasser der Quaestiones ex Vetere et Novo Testamento (unter Augustin's Werken ed. Bened. t. III, Append. p. 35), welcher sagt : „deus, ut Luciferi praesumtionem non potestate, sed ratione destrueret (nämlich durch stufengängige, vor seinen Augen sich vollziehende Neuschöpfung) materiam condidit, quae esset rerum confusio, ex qua faceret mundum". Diese Ansicht finde sich auch bei Cädmon, einem angelsächsischen Dichter des 7. Jahrhunderts, welcher seine von Bouterweck (1854) herausgegebenen biblischen Dichtungen damit beginnt, dafs er die Entstehung der irdischen Schöpfung aus der durch den Engelstall leer und wüste gewordenen himmlischen Behausung beschreibt, und die oben angeführte patristische Stelle beweise, dafs Cädmon hier nur dichterisch ausführt, was ihn eine alte Ueberlieferung lehrte (3). Es findet sich diese Ansicht auch bei dem Könige Edgar aus dem 10. Jahrhundert in Tholuck, vermischte Schriften II, 230.

Bevor wir die Gründe angeben, welche die bei den Kirchenvätern nnd den meisten späteren katholischen und protestantischen Auslegern allgemein verbreitete Erklärung als die einzig richtige erweisen, wollen wir die für jene Erklärung von einer *Restitution* der Erde angeführten kurz in näheren Betracht ziehen.

---

(3) In der Genesis Cädmon's (nach der Uebersetzung Grein's, 1857) heifst es V. 92 ff. :

Es erwägte darauf der Walter unser
in seines Herzens Sinnen, wie er die hehre Schöpfung
die Erbsitzgründe abermals besetzte,
die sonnenhellen Sitze mit seligerem Volke,
welche die anmafsenden Geister hatten aufgegeben
hoch in den Himmeln. Darum wollte der heilige Geist
hier unterm Raume des Aethers durch seine reiche Macht,
dafs ihm die Erde unten, oben der Himmel
und die weiten Wasser, die Weltgeschöpfe,
gesetzt würden zum Ersatz der Feinde,
da er die Abtrünnigen sandte von oben aus den Himmeln.

Was zuerst die für jene Hypothese angeführten Stellen Gen. 1, 26 und Job 38, 4—7 betrifft, so sind nach unserer Ueberzeugung dieselben von der Art, daſs sie gar nicht zu deren Begründung dienen. In der ersten Stelle ist gar nicht von Engeln, sondern von אֱלֹהִים dem allmächtigen Weltschöpfer die Rede. Aber auch zugegeben, daſs an dieser Stelle von Engeln die Rede wäre, so folgt daraus noch keineswegs, daſs der Fall der Engel den angenommenen Erfolg für die Erde gehabt habe. Die Worte: נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ *laſs uns oder wir wollen oder werden Menschen machen nach einem uns ähnlichen Bilde,* enthalten nicht eine Anrede oder Aufforderung an die Engel, die vorher gar nicht genannt sind, sondern einen pluralis maiestatis seu intensitatis, oder nach einigen Auslegern nicht so wahrscheinlich eine Selbstaufforderung und weisen auf die hohe Bedeutung des Gott ähnlichen Menschen als die Krone der irdischen Schöpfung hin. אֱלֹהִים ist daher ein pluralis maiestatis s. excellentiae, intensionis. Da אֱלֹהִים derjenige ist, welcher spricht, und im Vorhergehenden der Engel nicht Erwähnung gethan wird, so können die Angeredeten, wenn man an eine Mehrheit denkt, nur wieder אֱלֹהִים *Gott* oder *Götter* sein. אֱלֹהִים wird aber an keiner Stelle von Engeln gebraucht und dieses schon deswegen nicht, weil dasselbe Gott als den *Allmächtigen,* der Himmel und Erde schuf, und dem alles unbedingt unterworfen ist, bezeichnet. Man kann daher den Allmächtigen, vor dessen Throne die höheren Geisterwesen erscheinen, und vor dem die Seraphim Füſse und Gesicht bedecken, Jes. 6, um seine Befehle zu empfangen, nicht *berathschlagend* mit den Engeln (die מַלְאָכִים *Gesandte, Boten* genannt werden) denken. Es ist ganz dem Geiste des A. T. entgegen, אֱלֹהִים, der spricht und es geschieht, mit gnostischen Secten nur für den primus inter pares zu erklären. Dem נַעֲשֶׂה entspricht לָנוּ Jes. 6, 8, welches Jehova von sich gebraucht, indem er sich selbst befragt. Das Subject stellt sich hier als Object gegenüber, wodurch der Schein der Mehrheit entsteht.

אֱלֹהִים kann aber auch in demselben Kapitel nicht Gott und Engel zugleich bezeichnen. Eher wäre hier, wenn man den Plural urgiren will, mit vielen Vätern an die drei Personen in der Gottheit zu denken. Man kann nicht läugnen, dafs אֱלֹהִים, welches die Gottheit in seiner unendlichen Machtfülle bezeichnet, für den dreieinigen Gott eine nicht unpassende Bezeichnung ist. — Für einen Majestätsplural halten auch Gesenius, Lehrgeb., S. 799 und viele andere Ausleger אֱלֹהִים. Neumann, der ebenfalls אֱלֹהִים in einer intensiven Bedeutung fafst, sagt: „Wie bei jeder Zeugung das zeugende Wesen sich in seiner Totalität zusammenfafst und mit Potenzirung aller Kräfte das sich gleiche Wesen gebiert, so Gott hier; die Einheit redet zu ihren Strahlungen allen, sie alle sollen sich concentriren, die ganze Fülle der Gottheit lebendig sich regen, den Menschen sich zum Bilde zu schaffen." Wenn Delitzsch für seine Ansicht anführt, „dafs Gott das, was er auf Erden zu thun vorhat, zuvor den ihm umgebenden Geistern mittheile, wie die Schrift von Anfang bis zu Ende, 1 Kön. 22, 19—22; Jes. 6, 8; Dan. 4, 14; 7, 10; Job 1; Luc. 2, 9 ff.; Apoc. 4 f.; vgl. Ps. 89, 8, bezeuge", so ist dagegen zu erinnern, dafs in keiner Stelle den Engeln die Schöpfung und göttliche Macht zugeschrieben wird. Da das Ebenbild des Menschen hauptsächlich in dem von Gott erschaffenen Geiste besteht, so mufsten nach der Auffassung von Delitzsch u. A. auch die Engel Mitschöpfer des Geistes des Menschen sein. Dieses würde aber der Lehre der heil. Schrift widerstreiten. Wird der Plural אֱלֹהִים von dem einen wahren Gott gebraucht, so kann auch die erste Person des Plurals als die erste Person des Singulars in intensiver Bedeutung gefafst werden. So sagen auch die Lateiner und Deutsche *nos*, *wir* für *ego*, *ich*. — Aus der poetischen Stelle Job Kap. 38 kann gar nicht ein Beweis entnommen werden, dafs das תֹהוּ וָבֹהוּ durch den Fall der Engel entstanden sei. Wollte man auch zugeben, dafs die Engel, wie Chrysostomus an-

nimmt, eine vorweltliche Existenz gehabt haben, so darf man doch nicht ohne einen wichtigen Grund annehmen, dafs das Tohu-wa-Bohu durch ihren Fall entstanden; man darf dieses um so weniger annehmen, weil in keiner Stelle der heil. Schrift dieses auch nur angedeutet wird. Welte bemerkt (das Buch Job, Freiburg 1849), S. 362 zu V. 7: „Uebrigens darf aus dieser Stelle nicht mit Chrysostomus eine vorweltliche Existenz der Engel gefolgert werden, denn es würde eben damit auch eine vorweltliche Existenz der Gestirne aus ihr folgen gegen Genes. 1, 16". Da im ersten Verse nur gesagt wird, dafs alles aufser Gott Existirende erschaffen sei und einen Anfang gehabt habe, und darin von einer Schöpfung aller Dinge in demselben Momente nicht die Rede ist, so kann angenommen werden, dafs vor der Schöpfung der Erde oder doch vor dem Sechstagewerke schon zahlreiche Himmelskörper und die Engel existirten. Für diese Auffassung haben schon Kirchenväter den Umstand angegeben, dafs zuerst von dem Himmel die Rede sei. — Da unter שָׁמַיִם *Himmel*, eigentl. das *Hohe, Obere, supera* von שָׁמָה, arab. سما *hoch, oben sein*, das aufser der Erde Existirende, das die Erde umgebende Himmelsgewölbe, namentlich die Himmelskörper nebst den Engeln bezeichnet, so wird mit Grund angenommen, dafs unter שָׁמַיִם die Engel mitbegriffen sind. Der Grund, warum nicht auch der Erschaffung der Engel ausdrücklich Erwähnung gethan wird, mag mit Rücksicht auf den noch wenig gebildeten und rohen Menschen geschehen sein, welchem die Kenntnifs mächtiger Geister hätte nachtheilig werden und eine Veranlassung zum Götzendienste geben können (4).

---

(4) Unrichtig ist es, wenn Westermayer a. a. O. S. 6 f. behauptet, dafs das Wort אֶרֶץ *Erde* gewöhnlich zwar den Erdball, aber auch die Körperwelt, alles Sichtbare, das was wir die Natur nennen, im Gegensatze zum Unsichtbaren, zum Geisterreiche bezeichne, und

Was den zweiten Grund betrifft, so ist derselbe ebenfalls ohne Beweiskraft. Denn aus der Erzählung vom

---

dafs diese Bedeutung auch das Wort im Gebete des Herrn „dein Wille geschehe wie im Himmel, so auch auf der Erde", und Colos. 1. 16: „In ihm ist Alles geschaffen im Himmel und auf der Erde, das Sichtbare und das Unsichtbare" habe. Zur Widerlegung dieser Behauptung genügt schon, dafs אֶרֶץ etymologisch das *Untere* im Gegensatze zu שָׁמַיִם das *Hohe, Obere,* d. i. was über der Erde existirt, namentlich den Himmel mit seinen zahllosen Gestirnen bezeichnet. Zur Bezeichnung der Körperwelt, d. i. alles Sichtbaren, was wir Natur nennen, kommt אֶרֶץ im A. T. auch nie vor. Und aus der angeführten Stelle kann nichts für diese Erklärung entnommen werden. Die angeführte Bitte des „Vater unser" spricht nur den Wunsch aus, dafs der göttliche Wille von Himmels- und Erdbewohnern möge treu erfüllt und Gott dadurch geehrt und verherrlicht werden. Auch können wir Westermayer nicht darin beistimmen, wenn er a. a. O. S. 9 zum Beweise, dafs Himmel die geistige Kreatur, die Engelswelt bezeichne, sich auf die Worte des Concils vom Lateran: „wir glauben festiglich, dafs nur ein wahrer Gott ist, — der Schöpfer alles Sichtbaren und Unsichtbaren, alles Geistigen und Körperlichen, der durch seine allmächtige Kraft zugleich *vom Aufgange der Zeit* leidet, die geistige und körperliche Kreatur, aus dem Nichts schuf, beruft." Es unterliegt nach unserer Ueberzeugung nicht dem mindesten Zweifel, dafs das Concil durch jene Worte gar nicht sagen will, dafs Himmel (שָׁמַיִם) das Unsichtbare, d. i. die Engelwelt, bezeichne. Es würde dieses dem Sprachgebrauch der heil. Schrift, welche unter Himmel zunächst den sichtbaren Himmel und das dazu Gehörende, d. i. alles aufser und über der Erde Existirende bezeichnet, widersprechen und Gen. 1, 1 nur von der Erde und dem sichtbaren Himmel die Rede sein. Da zu dem Himmel auch die unsichtbaren Geister (Engel) gehören, und selbst viele Gestirne, welche wir nicht sehen, so war es nöthig, dafs im Concil zur näheren Erklärung auch von einem Erschaffen des Unsichtbaren die Rede sein mufste. Es wurde dadurch allem Mifsverständnisse vorgebeugt. Unser Sprachgebrauch, wonach wir unter Himmel und Erde alles Erschaffene mit Einschlufs der Engel bezeichnen, stimmt mit dem der heil. Schrift überein. Verstehen wir unter Himmel dessen Bewohner, die Engel, so entspricht diese Ausdrucksweise unserem Deutschland, Frankreich u. s. w., welche bisweilen für deren Bewohner gebraucht werden. — Wenn Westermayer S. 9 aus jenen Worten des Concils entnimmt, dafs die Schöpfung V. 1 eine *vollständige* und *vollendete* gewesen und V. 2 nicht in der Weise auf V. 1 bezogen werden könne, als sei für die in V. 1 angekündigte Schöpfung erst

Sündenfall durch eine redende Schlange, Gen. Kap. 3, folgt keineswegs, dafs das תהו ובהו erst in Folge des Falles eines Theils der Engel entstanden sei. Schon der Umstand, dafs man nicht einsieht, wie der Fall und Sturz geistiger Wesen auf die Erde zerstörend habe wirken können, genügt zum Beweise, dafs, da man den Zusammenhang der Engel mit der Erde nicht nachweisen kann, ein Schlufs auf einen zerstörenden Einflufs auf die Erde nicht mit einigen Sicherheit gemacht werden kann. Von einem Wohnen geistiger Wesen auf der Erde kann eigentlich nicht einmal die Rede sein. Könnte nun auch erwiesen werden, dafs die Engel vor der Erde existirt haben, so würde daraus noch keineswegs folgen, dafs der Fall der Engel auf die Erde einen zerstörenden Einflufs gehabt habe. Es sind demnach die Gründe, welche Delitzsch für seine Hypothese anführt, durchaus ohne Beweiskraft. — Von derselben Beschaffenheit sind auch die Gründe, welche Westermayer für diese Hypothese noch anführt. Wenn man die Gründe, woraus er zu erweisen sucht, dafs das Sechstagewerk eine Wiederherstellung der ursprünglichen Schöpfung sei, in nähere Erwägung zieht, so mufs man gestehen, dafs sie insgesammt der Art sind, dafs sie seine Hypothese gar nicht beweisen. Einen Hauptgrund, dafs V. 2 nicht von der ursprünglichen Erde, die Gott schuf, sondern von einer in Unordnung gerathenen und einer zerstörten und verwüsteten die Rede sei, findet

---

die Materie geschaffen worden, aus der dann Gott die geistige und körperliche Kreatur formte; so ist dagegen zu bemerken, dafs aus jenen Worten gar nicht mit genügendem Grunde entnommen werden kann, dafs die Erde ursprünglich eine *vollendete* gewesen sei. Das Concil lehrt nur, dafs alles aufser Gott Existirende von ihm erschaffen sei; ob aber das Erschaffene ein Vollendetes gewesen, darüber ist gar nicht die Rede. Eine allmälige Ordnung und Ausbildung der Erdmaterie wird durch jene Worte gar nicht geläugnet. Es ist daher unrichtig, wenn Westermayer behauptet, dafs das later. Concil die *Gleichzeitigkeit* der beiden vollendeten Schöpfungen, der geistigen und körperlichen, lehre.

Westermayer darin, daſs V. 1 von einer vollendeten, herrlichen und lichten Erde, welche den Engeln vor dem Falle zum Aufenthalte gedient habe, die Rede sei. Die V. 1 genannte Erde soll also eine von der V. 2 ganz verschiedene sein. Da die Engel bereits existirt hätten, als das Sechstagewerk begann, und nach Kap. 3 bereits ein Theil der Engel von Gott abgefallen gewesen sei, als die ersten Menschen erschaffen wurden, indem der gefallene Engelfürst, der Satan, die ersten Menschen verführt habe, so soll der Abfall den Erfolg gehabt haben, daſs die ursprüngliche vollendete Erde in ein *Tohu-wa-Bohu* verwandelt worden sei.

Gegen diese Auffassung des zweiten Verses sprechen aber mehrere so triftige Gründe, daſs sie als eine irrige bezeichnet werden muſs.

1) Ein wichtiger Grund, welcher diese Auffassung als unzulässig erscheinen läſst, liegt schon in der Verbindung des zweiten mit dem ersten Verse. Es wird nämlich der zweite Vers durch וְהָיְתָה *und* (oder *aber*) *sie* (die Erde, die Gott nach V. 1 schuf) *war* wüst und leer. Das הָיְתָה läſst darüber keinen Zweifel, daſs der Verfasser V. 2 sagen will, in welchem Zustande die V. 1 erwähnte Erde sich nach der Schöpfung befunden habe. Wäre V. 2 von einer Verwüstung und Zerrüttung der V. 1 erwähnten Erde die Rede, und hätte der Verfasser die Verknüpfung des Chaos mit der Geisterwelt nahe legen wollen, so hätte er וַתְּהִי *und wurde* statt וְהָיְתָה schreiben müssen. Schon dieser sprachliche Grund, welchen auch C. Fr. Keil (biblischer Commentar über die Bücher Moses, 1. Bd.) anerkennt, läſst darüber keinen Zweifel, daſs wenigstens der Verfasser von Gen. 1, 2 nicht an eine Zerrüttung einer anfänglich herrlichen Erde und einer Neugestaltung einer zerrütteten Erde gedacht habe. Diesen sprachlichen Grund erkennt auch Delitzsch als einen wichtigen an, wie neulich F. H. Reusch (*Bibel und Natur*, Freiburg im Breisgau 1862) und Jos. Danko in der historia revelationis divinae,

veteris testamenti, Vindobonnae 1862 (5). Für die Annahme, daſs die wüste und öde Erde in diesen Zustand nach einem besseren und schöneren gerathen, liegt in den Worten nicht die geringste Andeutung.

---

(5) §. 2, p. 8 sq. bemerkt Jos. Danko zu den Worten תֹהוּ וָבֹהוּ : „Recte iam Fullerus, Miscellan. t. III, 3, p. 194 s. docuit, primam illam molem, quae a deo condita est, ut velut seminarium esset universae rerum naturae, indigestam et deformem dictam esse, respectu admirabilis ordinis et pulchritudinis sequentis. Interim non est communis ista huius commatis expositio, sunt enim interpretes — J. H. Kurtz, Bibel und Astronomie, II. Berlin 1849, p. 95 s., F. Michelis, in ephem. K. Literaturzeitung, 1859, XLIV, 346 — quibus placuit Judaeorum recoquere sententiam, quae sumunt versum primum Geneseos a secundo sollicite esse distinguendum, et priorem quidem loqui de prima mundi productione, qui Angelis rebellibus e coelo detrusis, quoad partes suas omnes redditus fuerit תֹהוּ וָבֹהוּ Gen. 1, 2 inanis et vacuus. Huius instaurationem, qua voluntate dei, ex aqua, sub qua demersus fuit, iterum emersit, et quoad reliqua corpora siderea eam relationem accepit, quam etiam nunc habet, narrare iam versiculum secundum, et sequentes, usque ad finem capitis. Quibuscum ne faciamus, meminerimus et grammaticas et historicas rationes omnia alia suadere; namque sententiae isti contextus totumque argumentum cap. I et II manifesto repugnat. Esto Gesenio in Thesauro s. h. v. p. 285, et aliis — cum P. Drachio, cath. lex. hebraicum, Parisiis 1848, p. 100; vide interim et E. Meieri, hebräisches Wurzelwörterbuch, Mannheim 1845, pag. 514. — a) Concedamus verbum בָּרָא, nativa significatione bifariam usurpari, ita ut ex nihilo aliquid facere, vel ex praeiacente materia novum aliquod praeclarum in lucem proferre notare possit; pervetusta tamen sententia et communibus fere interpretum iudaicorum et christianorum suffragiis recepta, istic in priori sensu accipit. Moyses certe mundi creationem narrans accurate verbum בָּרָא in sensu narrationis distinguit ab עָשָׂה facere (v. 7, 21, coll. 24; Isai 40, 26; 45, 12. 18; Ps. 88, 48). Hoc sensu sumit ecclesiae definitio, quam a scriptura s. divellere haud licet. b) Elegans est observatio F. Delitzschii, die Genesis ausgelegt, ed. II, Leips. 1853, p. 93., Moysem uti praesenti הָיְתָה, non autem tempore historico וַתְּהִי, quod eidem omnino adhibendum fuisset, si e mente supra fatorum interpretum locutus foret. c) Quomodo mundus, qui, ut per observationes physicorum recentiorum probabile fit, nulla vestigia continet vetustioris cuiusdam, locus vitae et operum Angelorum esse poterat? d) Hypothesis haec non explicat, qualiter fieri potuerit,

2) Wollte man aus den Worten תֹהוּ וָבֹהוּ einen sicheren Beweis entnehmen, dafs dadurch ein zerrütteter und verwüsteter Zustand eines früher geordneten bezeichnet werde, so müfsten sie *stets* einen solchen Zustand ausdrücken. Dieses ist aber nicht der Fall. Denn sie stehen öfters als Synonyma von Wörtern, welche Nichtiges, Oedes, Leeres bedeuten. Wenn nun auch bisweilen jene Worte von einer Wüste und Leere in Folge einer Zerstörung und Zerrüttung eines früher geordneten Zustandes gebraucht werden (Jes. 34, 11; Jer. 4, 23), so kann doch daraus nichts Sicheres für die Zerrüttung einer früheren herrlichen Erde entnommen werden. Das Leere, Wüste, Oede kann sowohl ein ursprünglicher, als ein gewordener Zustand sein. Um an den betreffenden Stellen jene Worte in dem richtigen Sinne zu fassen, mufs man auf den Zusammenhang und die Absicht und den Zweck des Erzählers Rücksicht nehmen und danach entscheiden. Das תֹהוּ, welches 20 mal im A. T. und zwar 11 mal bei Jesaia (24, 10; 29, 21; 34, 11; 40, 17. 23; 41, 29; 44, 9; 45, 18. 19; 49, 4; 59, 4) vorkommt, bezeichnet Jes. 41, 29; 44, 9; 49, 4; 59, 4; 1 Sam. 12, 21 *Leeres, Eiteles*, ist Synonymum von הֶבֶל und steht Jes. 40, 17. 23 parallel mit אַיִן *nichts*. Denn Jes. 41, 29 werden die Bilder der Götzen *Wind* und *Leeres*

---

ut mundus materialis centro quasi immaterialis, spiritualis innitatur. e) Generatim non attendit nexum inter spiritum et naturam, qui qua ratione sine ente intermedio, i. e. homine cogitari possit, dissimulat. f) Tacet praeterea de ea quaestione: quinam factum sit, ut peccato creaturae spiritualis, infecta et perdita creatura naturalis atque materialis, instaurari potuerit? dum spiritualis in reprobatione perseveret. g) Eidem deest aliarum cosmogoniarum, quas antiqui scriptores memoriae prodiderunt, approbatio; id quod ceterorum loco demonstrabit legenti Ovidius Metamorph. I, 5—7, V. Lüken, die Tradition des Menschengeschlechts p. 30 s., Döllinger, Heidenthum p. 223 s., H. Mallet in Herzogs R. E. XIII, 650. Attamen plura insuper momenta suppeditavit C. Ammer in libro: über die mosaischen Schöpfungstage, Regensb. 1851, quo contra hanc sententiam accurate disputavit".

(רוּחַ וָתֹהוּ) genannt; nach Jes. 44, 9 sind die Verfertiger von Götzenbildern *alle nichtig* (כֻּלָּם תֹּהוּ); Jes. 49, 4 sagt der Knecht Jehovas: „vergebens habe ich mich bemüht, — *um Leeres* (umsonst) *und Eiteles* (לְתֹהוּ וְהֶבֶל) meine Kraft verwendet.“ Und Jes. 59, 4 heiſst es: „da spricht kein Redner Wahrheit, — und Niemand richtet nach Billigkeit; — sie vertrauen *auf Nichtiges* (עַל־תֹּהוּ), reden Trug, — gehen schwanger mit Unheil und gebären Verderben.“ Daſs תֹּהוּ, welches mit אַיִן *Nichtsein* und הֶבֶל *Nichtigkeit* (Jes. 40, 17. 23; 49, 4) synonym gebraucht wird, die Bedeutung *Leeres, Leerheit, Nichtiges* habe, dafür spricht auch die Bedeutung des im Hebräischen ungebräuchlichen Stammwortes תָּהָה, arab. تَهِيَ, welches *leer sein* bedeutet, weil تَهْيٌ *vacuus* bezeichnet. Im Chaldäischen bezeichnet das entsprechende תְּהָא *verwüstet sein* (verwandt mit שָׁאָה), wovon תְּהָנָא, תָּהֵי wüste. — Das Nomen בֹּהוּ ist ein Synonymum von תֹּהוּ und bezeichnet auch *Leeres*; das im Hebräischen ebenfalls ungebräuchliche Stammwort בָּהָה bedeutet im Arabischen eigentl. *rein, blank sein*, indem بَهِيَ von einem leeren und jedes Hausgeräthes entbehrenden Hause gebraucht wird und بَهِيَ *blank, nett*, dann *schön sein* bedeutet. בֹּהוּ findet sich auſser unserer Stelle nur zweimal, nämlich Jes. 34, 11 und Jer. 4, 23. An der ersteren Stelle, wo beide Wörter verbunden stehen, kann die angegebene Bedeutung festgehalten werden. Denn man kann übersetzen: „Er legt daran (an Edom) *die Meſsschnur der Oede und das Bleiloth der Leere* (קַו־תֹהוּ וְאַבְנֵי־בֹהוּ).“ Diese Bedeutung findet sich in der zweiten Stelle, wo es von dem Lande heiſst: „Ich (Jehova) sehe das Land an, und sieh! es ist *öde und leer* (תֹּהוּ וָבֹהוּ), den Himmel, und kein Licht scheint an ihm.“ Nach der etymologischen Bedeutung jener, wie es scheint in paronomastischer Verbindung stehenden und aus unserer Stelle entnommenen Wörter, so wie nach dem Sprachgebrauche haben wir also Gen. 1, 2 gar nicht an eine Ver-

wüstung und Zerstörung, sondern an einen Zustand der Erde zu denken, der noch öde und leer, d. i. ohne Gewächse und Bewohner war. Unrichtig ist daher nach dem Gesagten, wenn Westermayer a. a. O. S. 13 sagt, dafs die Worte tohu-wa-bohu immer und ohne Zweifel eine positive Verwüstung und Verödung, die statt einer früheren Lebensfülle und Fruchtbarkeit eingetreten sind, bezeichnen. Ob nun die Oede und das Leere ein Ursprüngliches oder Gewordenes ist, mufs der Context lehren. Bezeichnet תֹהוּ וָבֹהוּ *Oede und Leerheit*, so konnten spätere Schriftsteller diese Ausdrücke ganz passend gebrauchen, wenn sie eine von Feinden zur Oede und Leere gemachte Gegend oder Stadt bezeichnen wollten.

3) Auch ist es durchaus willkürlich, den Fall der Engel so mit der Erde in Verbindung zu bringen, dafs jener eine Zerrüttung und Veränderung der Erde zur Folge gehabt hat. Man kann sich hier nicht für die Folgen des Sündenfalls der ersten Menschen auf die Erde berufen, weil der Mensch mit der Erde in enger Verbindung steht, dem Körper nach von der Materie der Erde gebildet ist, sie bewohnt und als Herr der Erde und dessen, was sie enthält, von Gott eingesetzt ist, Gen. 1, 28—30; 2, 8. 19. 20; 3, 17. 19. Die Engel מַלְאָכִים *Boten*, *Gesandte* erscheinen nun zwar bisweilen auf der Erde, um den göttlichen Willen auszuführen, aber nirgends wird die Erde als die eigentliche Wohnung derselben bezeichnet. Ihre Wohnung ist der Himmel, wo nach der Ausdrucksweise der heil. Schrift Gott thront und bisweilen von Engeln umgeben dargestellt wird. Da die Engel pure Geister sind, so können sie auch nicht vom Erdstoffe gebildet sein und als eigentliche Bewohner der Erde (6) bezeichnet werden. Gegen

---

(6) „Indem wir", schreibt Westermayer S. 15, „die *Verwüstung* für eine Folge des Falles der Engel erklären, nehmen wir natürlich an, dafs jene urweltliche Erde die Wohnstätte desjenigen Theils der Engel

diese Hypothese spricht auch, daſs der Fall eines Theils der Engel, deren Wohnung die ursprüngliche lichte und herrliche Erde gewesen sein soll, die Zerrüttung und Verwüstung derselben nicht zur Folge gehabt haben kann, weil dann den guten nicht gefallenen Engeln eine geringere Macht zugeschrieben werden müſste, als den bösen. Sollte Gott diesen ihm treuen Engeln nicht seinen Beistand geleistet und ihre Wohnung in ihrem herrlichen Zustand erhalten haben? Wenn Westermayer a. a. O. S. 12 f. behauptet, daſs Gott unmöglich „Wüstenei" und „Finsterniſs" geschaffen haben könne und die erste Schöpfung keine chaotische gewesen sei, weil eine solche Schöpfung und ein Chaos Gottes unwürdig sei, so muſs erstens dagegen erinnert werden, daſs wir gar nicht berechtigt sind, aus jenem Zustande der Erde einen positiven Schluſs auf die Unwürdigkeit zu machen. Um die Unwürdigkeit behaupten zu können, müſste man nachweisen, daſs jener Zustand den Eigenschaften Gottes widerstreite; dieses hat aber noch Keiner nachgewiesen. Wenn wir ferner erwägen, daſs ja nach göttlicher Bestimmung die Erde nicht in dem chaotischen Zustande bleiben, sondern ein Wohnplatz für Menschen und Thiere werden sollte, so kann man um so weniger Anstoſs an dem chaotischen Zustande der Erde nehmen. Gott konnte Kräfte in die erschaffene Materie legen, welche sie allmälig gestaltete und so in einen Zustand brachte, daſs sie zur Wohnung der Thiere und Menschen geeignet wurde. Daſs Gott sie sogleich bei der Schöpfung in diesem Zustande habe erschaffen müssen, kann durch keinen haltbaren Grund dargethan werden. Es

---

war, die sich gegen Gott empörten und dadurch ihr Fürstenthum verloren und ihre Behausung zu verlassen genöthigt waren. Die Wohnung dieser Engel, die urweltliche Erde, wird, da sie mit den übrigen Engeln gleiches Wesen, gleiche Fähigkeit und Bestimmung hatten, mit den übrigen Himmelswelten gleichartig gewesen sein."

kann ferner, wie wir bereits oben gezeigt haben, aus den Worten des 2. Verses auch gar nicht erwiesen werden, daſs der Verfasser in demselben den Zustand als einen zerrütteten und verwüsteten bezeichnet habe. Die Erde wird in demselben vielmehr als eine solche beschrieben, die anfänglich noch keine Pflanzen und Bewohner hatte und mit Wasser und Finsterniſs bedeckt war. Es kann daher das Sechstagewerk nicht eine Restitution oder Neugestaltung und Neubelebung der *verwüsteten* Erde, wie Westermayer S. 13 meint, genannt werden. Bezüglich dessen, was Westermayer für seine Hypothese aus der Geologie S. 30 ff. entnimmt, müssen wir gestehen, daſs Alles, was er zur Begründung anführt, nicht beweist, daſs die Veränderungen, welche die Erde im Verlaufe der Zeit erlitten hat, nicht in dem Sechstagewerke, welches, wie auch Westermayer annimmt, lange Zeiträume umfassen solle, haben stattfinden können. Groſse Geologen, wie Marcel de Serres, Buckland u. A., tragen kein Bedenken, zu behaupten, daſs die Veränderungen, welche die Erde und ihre Pflanzen und ihre Bewohner im Verlaufe der Zeit erlitten haben, in den verschiedenen Perioden stattgefunden haben können. Daſs die *Flötzschichten*, worin sich ein früheres Leben finde, die Gebirgsformationen und die Aufeinanderfolge der Lebensstufen im Pflanzen- und Thierreiche in die Zeit vor dem Sechstagewerk gehöre, hat Westermayer gar nicht erwiesen.

4) Gegen die obige Hypothese spricht auch, daſs weder in der Schöpfungsgeschichte, noch in den übrigen Büchern des A. T. eine sichere Andeutung vorkommt, daſs die Wüste und Leere und die Finsterniſs, wovon V. 2 spricht, durch den Fall der Engel herbeigeführt worden und das Sechstagewerk nur eine Erneuerung und Restitution einer durch den Engelfall untergegangenen Welt sei. Westermayer sucht das Gewicht dieses Grundes zwar durch die Bemerkung abzuschwächen, daſs Moses Alles daran gelegen gewesen sei, die namentlich zu seiner Zeit (?)

wuchernden pantheistischen und dualistischen Vorstellungen über die Entstehung des Weltalls, der Materie und den Ursprung des Bösen durch bestimmte und prägnante Hervorhebung der diesen Irrthümern entgegenstehenden Wahrheiten von seinem Volke fern zu halten. Allein dagegen läſst sich erinnern, daſs Moses durch die Lehre der Weltschöpfung dem Pantheismus und Dualismus deutlich entgegentritt, und daſs die Erzählung vom Sündenfalle die Existenz des Bösen voraussetzt, welches die ersten Stammältern und ihre Nachkommen besiegen können. Waren aber auch zur Zeit Moses die Israeliten gröſstentheils noch roh und ungebildet, so ist es doch sonderbar, daſs in späteren Zeiten, wo Israel eine höhere Bildung erlangt hatte und ihm die Existenz des Satans bekannt war, so wie auch im N. T. von einer Zerrüttung der ursprünglichen Erde durch Engel nirgends die Rede ist.

5) Gegen die Zulässigkeit jener Hypothese spricht auch ferner der Umstand, daſs unter den heil. Vätern, welchen die katholische Kirche ein hohes Gewicht in dogmatischen Lehren zuschreibt, und deren einstimmigen Erklärung sie zu folgen lehrt, eben so wie unter den späteren berühmten Schriftauslegern sich keiner findet, welcher V. 2 von einer Zerrüttung und Verwüstung einer früheren herrlichen Erde erklärt und dieselbe in Verbindung mit dem Fall der Engel bringt. Die Behauptung Westermayer's, daſs bei den Vätern und berühmten Schriftauslegern derselbe Grund, aus welchem Moses sich veranlaſst sah, vom Falle der Engel und dessen Folgen zu schweigen, vorhanden gewesen sei, indem jene Erklärung des zweiten Verses hätte eine Veranlassung sein können, die Christen in gnostische und manichäische Verirrungen in Betreff des Ursprungs des Bösen zu führen, sowie die Behauptung, daſs diese Gefahr bis ins 14. Jahrhundert fortgedauert habe, ist von keinem Gewichte und hat nicht die mindeste Wahrscheinlichkeit. Da viele Väter, namentlich der heil. Augustinus, Gregor von Nazianz, der h. Thomas u. A.,

wie früher die Schriftsteller des N. T. und **Origenes** sich unverhohlen über die schwierigsten und dunkelsten Punkte des Glaubens aussprachen und dieselben zum Gegenstande ihres Nachdenkens und Forschens machten, so kann man nicht einräumen, dafs sie aus dem von **Westermayer** angegebenen Grunde die Folgen des Engelfalles für die Erde verschwiegen haben. Man mufs dieses um so mehr annehmen, als es gewifs ist, dafs sie V. 2 von einem ursprünglichen Zustande der erschaffenen Erde erklären.

6) Diese Hypothese schreibt ferner den bösen Geistern oder doch namentlich dem Urheber des Abfalles derselben eine Macht zu, welche denselben nirgends in der heil. Schrift und von der katholischen Kirche zugeschrieben wird. Hätten die bösen Geister, die nichts gegen den göttl. Willen vermögen, die von Gott erschaffene Erde zerrüttet und verwüstet, oder doch diese Zerrüttung durch ihren Fall veranlafst, so hätte ihnen Gott eine höhere Macht gegeben, als sie ursprünglich hatten, um jene Zerrüttung und Zerstörung der Erde bewirken zu können. Diese Annahme ist schon deswegen unstatthaft, weil man keinen Grund sieht, warum Gott das zerrütten und zerstören läfst, was er wiederherstellen und erneuern will. Es wäre diese Wiederherstellung und Erneuerung nicht nöthig gewesen, wenn er den bösen Engeln nicht eine zerstörende Macht gegeben hätte. Hätte Gott selbst in Folge des Engelfalles die Erde zerrüttet und verwüstet, so würden die Engel in ähnlichem Verhältnisse zu der Erde gestanden haben, wie die ersten Stammeltern, deren Sünde den göttlichen Fluch über die Erde zur Folge hatte.

7) Verdacht erregt diese Hypothese auch, wenn wir auf mehrere Männer sehen, welche sie vertheidigt haben. Es sind nämlich unter den oben Genannten mehrere Theosophen, wie **Böhme**, **S. Martin** u. A., welche mit wenigen Ausnahmen der streng lutherischen Richtung angehören. Diesen darf man nicht beistimmen, wenn sie nicht

überzeugende Gründe für ihre theosophischen Ideen haben und denselben einstimmig die Kirchenväter gegenüber stehen. Es wird daher auch diese Ansicht von Anton Ziegler (historische Entwicklung der göttlichen Offenbarung, 1842, S. 12) mit dem Bemerken als ein willkürliches Einschiebsel zurückgewiesen, dafs es unstatthaft sei, zwischen den beiden ersten Versen: „zu Anfang schuf Gott Himmel und Erde, und die Erde war wüste und leer," eine Kluft zu befestigen und sie mit einem wilden Heere von bösen Geistern und ihren dämonischen Wirkungen anzufüllen.

Es stehen demnach jener Hypothese mehrere wichtige Gründe entgegen, welche dieselbe als verwerflich erscheinen lassen. Und ein wichtiges dogmatisches Ereignifs für die Heilslehre kann aus der Zerrüttung der Erde in Folge des Engelfalles gar nicht nachgewiesen werden. Wäre der Glaube, dafs der Engelfall jene behauptete Wirkung für die Erde gehabt hatte, für die Heilslehre von Wichtigkeit, so würde die heil. Schrift doch wohl irgend wo deutlich andeuten, dafs der V. 2 geschilderte Zustand der Erde eine Folge des Engelfalles sei.

Wenn man behauptet, dafs Gen. 1, 1 הַשָּׁמַיִם die *Engelwelt* bezeichne, so verwickelt man sich auch in grofse Schwierigkeiten. Bei dieser Auffassung ist dann von den zahlreichen Himmelskörpern gar nicht die Rede. Denn הָאָרֶץ *die Erde*, eigentl. *das Untere* kommt in der heil. Schrift nur von der Erde und nie von den Gestirnen vor. Da nun die heil. Schrift, sowie die heil. Väter im ersten Verse den Glauben, dafs Gott Alles, was aufser ihm existirt, die Körper- und Geisterwelt erschaffen habe, ausgesprochen finden, so würde die Erklärung des ersten Verses von der Erdwelt und den Engeln, mit Ausschlufs der Gestirne, der heil. Schrift und den heil. Vätern widerstreiten. Da aber der Verfasser der Genesis doch zunächst für das auserwählte Volk Israel geschrieben hat, so mufste er הַשָּׁמַיִם und הָאָרֶץ in der Bedeutung nehmen, worin sie allgemein

genommen wurden. Wer dieses nicht zugiebt, der kann nicht der Behauptung entgehen, dafs der Verfasser der Genesis die Israeliten irre geleitet hat. Es mufs dieses um so mehr angenommen werden, weil den Worten שָׁמַיִם und אֶרֶץ der Artikel vorgesetzt ist und dadurch auf etwas Bekanntes hingewiesen wird. Die Leser und Hörer mufsten also unter jenen Ausdrücken verstehen, was allgemein darunter verstanden wurde. Mochten auch die Erde und die Himmelskörper nebst der Geisterwelt nach ihrer Erschaffung manche Veränderungen erleiden, so blieb doch die Erde Erde und der Himmel Himmel, oder die Erde das Untere und der Himmel das Obere. Dafs שָׁמַיִם, welches der Verfasser im ersten Kapitel der Genesis von dem über der Erde Befindlichen, nämlich V. 8 von der *Wölbung* (רָקִיעַ) und V. 14 von der Wölbung des Himmels gebraucht, V. 1 nicht die Engelwelt bezeichnen kann, darf um so weniger bezweifelt werden, weil dann dasselbe Wort in demselben Kapitel in ganz verschiedener Bedeutung gebraucht würde. Der Plural שָׁמַיִם erklärt sich daraus, dafs die hebräische Sprache häufig da den Plural gebraucht, wo von einem grofsen Raume und von grofser Macht und Kraft die Rede ist. Es ist daher vom Wolken- und Sternhimmel, und *dem Himmel der Himmel* שְׁמֵי הַשָּׁמַיִם die Rede (5 Mos. 10, 14; 1 Kön. 8, 27; 2 Chron. 2, 5). — Die Frage, ob Gen. 1, 1 הָאָרֶץ von der Erdmaterie oder dem Urstoff oder von der Erde nach Ausbildung und Ordnung des Stoffes die Rede sei, ist von keiner besonderen Wichtigkeit, wenn wir auf die Lehre der Schöpfung durch Gott den Allmächtigen sehen. Denn bezeichnet אֶרֶץ die von Menschen bewohnte Erde, so wird im ersten Verse ohne Rücksicht auf die Veränderung und Ordnung deren Erschaffung gelehrt. Nach dem Gesagten ist zwar wahr, dafs V. 1 von der Erschaffung der Körper- und Geisterwelt, dem Weltall, wofür der Hebräer kein entsprechendes Wort hat, die Rede ist, aber falsch, dafs darin הָאָרֶץ die ganze Körperwelt, d. i. die Erde nebst den Gestirnen und הַשָּׁמַיִם die Engel-

welt bezeichne. Wir müssen also unter Himmel, wie gezeigt worden, alles aufser und über der Erde Befindliche, die Gestirne nebst den Geistern verstehen.

Die folgenden, einen Nominalsatz enthaltenden Worte: וְחֹשֶׁךְ עַל־פְּנֵי תְהוֹם *und Finsternifs (war) auf dem Antlitze der Tiefe*, geben eine nähere Beschreibung des Zustandes der von Gott erschaffenen Erde. Nach denselben war die öde und leere Erde mit tiefem Wasser überfluthet und mit Finsternifs bedeckt. Theodoret bemerkt quaest. V: *ἡ γῆ ἔτι ἀόρατος ἦν ἐπικειμένου τοῦ ὕδατος*. Hat sich die Erde in einem flüssigen Zustande befunden und hat sie sich allmälig in der sehr niedrigen Temperatur des Weltraumes abgekühlt und dadurch eine feste Rinde erhalten, so mufsten ungeheuere Dünste emporsteigen und die Erde so in Finsternifs einhüllen, dafs die Strahlen der Sonne nicht durchzudringen vermochten. Dieses Aufsteigen der Dünste nahm bei der Erkaltung der Erdrinde immer mehr ab und dadurch, dafs ein Theil der abgekühlten Dünste als Regen niederfiel, wurden sie dünner, so dafs das Sonnenlicht durchdringen konnte (7). — תְּהוֹם vom onomatopoetischen Stammworte הוּם *tosen*, *brausen*, *rauschen*, bezeichnet eine *tosende*, *brausende*, *rauschende Wassermasse*, *Fluth*, Delitzsch: *Wasserschwall*, und wird vom grofsen und tiefen Wasser, namentlich von dem Meere (1 Mos. 7, 11; Ps. 38, 7; Am. 7, 4; Job 28, 14; 38, 16. 30) gebraucht. Das Festland (אֶרֶץ im eigentlichen Sinne) geht erst am dritten Tage aus den Wassern hervor. Ps. 104, 6 heifst es: תְּהוֹם כַּלְּבוּשׁ כִּסִּיתוֹ *mit Fluth wie mit einem Gewande hattest du sie bedeckt*, nämlich die in einem chaotischen Zustande befindliche Erde. Und Jehova spricht Job 38, 8 f. vom Meere: „Ich (Jehova) umschlofs mit Thüren das Meer, als es

---

(7) Vgl. über diesen Punkt einen lehrreichen Aufsatz in der Zeitschrift „der Katholik" im 41. Jahrg. 1861, dritter Jahrg., Nr. XXIX, „die sogenannten vorweltlichen Schöpfungen u. s. w.", S. 419 ff.

durchbrach, aus dem Mutterschoofs hervorging (מֵרֶחֶם יֵצֵא), indem ich Gewölk als Kleid ihm anthat und Wolkendunkel als seine Windeln". Hier ist der Zustand des תֹהוּ וָבֹהוּ gemeint, aus welchem wie aus dem Mutterschoofse das Meer, zunächst mit Dunst und Nebel umhüllt, hervorbrach. Die noch im chaotischen Zustande befindliche Erde lag nach dieser Schilderung noch wie ein Embryo in dem תְּהוֹם und wurde aus den Wassern herausgeboren. — Die Behauptung, dafs die Finsternifs, welche die Tiefe bedeckt, auch auf den Engelfall hinweise und eine Folge der Sünde und des Abfalls von Gott sei, ist rein willkürlich. Da die Himmelskörper, die Planeten, welche von leuchtenden oder Erleuchtung bewirkenden Himmelskörpern ihr Licht erhalten, an der dem leuchtenden Körper entgegengesetzten Seite nothwendig finster sein müssen, so mufs die Finsternifs auch von Gott gewollt sein und es kann die Finsternifs an sich nicht nothwendig die Folge der Sünde sein. In den folgenden Worten : וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל־פְּנֵי הַמָּיִם *und der Geist Gottes schwebte über den Wassern* wird angegeben, dafs der Geist Gottes auf die chaotische Erdmasse gestaltend, ordnend und belebend eingewirkt habe. Unter Geist Gottes haben einige Ausleger, wie Ephräm, der Syrer, Theodoret, quaest. VIII in Genes. (8), Dereser, Vater, Schuman einen *starken Wind* verstanden, der das Weltall durchstürmte oder doch über die chaotische Erdmasse hergefahren sein soll. Man stützt sich auf 2 Mos. 15, 10; 4 Mos. 11, 31; Jes. 40, 7, wo Wind Gottes einen starken Wind, 1 Mos. 30, 8; 35, 5 *Kämpfe Gottes, Schrecken Gottes,* starke Kämpfe und Schrecken bezeichnet. Wenn auch רוּחַ öfters *Wind* bezeichnet (1 Mos. 3, 8; Hohesl. 2, 17; 4, 6; Jer. 2, 24; 10, 14; 14, 6; Ps. 18, 11; 104, 3), so ist doch diese Auffassung hier unzulässig. Denn

---

(8) Wo er schreibt : *ἀληθέστερον μέντοι ἐκεῖνον οἶμαι τὸν λόγον, ὅτι τὸ πνεῦμα ἐνταῦθα τὸν ἀέρα καλεῖ.*

es ist hier und anderwärts von der schöpferischen, ordnenden, gestaltenden und belebenden Kraft oder Wirksamkeit Gottes die Rede, die Alles durchdringt, ordnet und belebt. Job 33, 4 heifst es : *der Geist Gottes hat mich gemacht* (רוּחַ אֵל עָשָׂתְנִי) *und der Hauch des Allmächtigen mich belebt* (וְנִשְׁמַת שַׁדַּי תְּחַיֵּנִי); Ps. 33, 6 : „der Himmel ist *durch das Wort Jehovas* (בִּדְבַר יְהוָֹה) gemacht und sein ganzes Heer *durch den Geist seines Mundes* (בְּרוּחַ פִּיו)"; Mich. 2, 7 : „Meinst du, Jehovas Geist sei verkürzt (d. h. seine Macht sei beschränkt)?" Vgl. Ps. 139, 7; Jes. 28, 5. 6; 34, 16; 40, 7; 57, 16; Ezech. 37, 4—14. Nach Ps. 104, 29 durchdringt der Geist Gottes die gesammte Schöpfung. Vgl. noch Gen. 6, 3; Job 26, 13.

Für unsere Erklärung des רוּחַ אֱלֹהִים spricht auch das folgende מְרַחֶפֶת, von dem in Kal ungebräuchlichen רָחַף, arab. رخم *mollis fuit*, welches in Piel von dem Adler, der über seinen Jungen brütet (5 Mos. 32, 11) gebraucht wird. Im Syrischen wird ܪܰܚܶܦ vom *Brüten* der Jungen und von den Eltern, die ihre Kinder hegen und pflegen, wärmen, fovere, gebraucht. Im Syrischen kommt dasselbe Wort auch von der Händeauflegung durch den Bischof vor, vgl. Ephräm in Assemani bibl. Orient. II, 383. Verwandt mit רָחַף ist רָחַם und das Arab. رخم, welches in der ersten und vierten Conjugation *brüten* bedeutet. Der Syrer hat daher das Hebräische beibehalten, indem er es ܡܪܰܚܦܳܐ wiedergiebt. Bei Ephräm II, 419 wird Paal ܪܰܚܶܦ *fovit*, *incubuit* von der Mutter gebraucht, die ihr Kind im Schoofse erwärmt, indem es hier heifst : ܪܰܚܶܦ ܒܥܽܘܒܗܶܝܢ ܐܳܦ ܚܽܘܡܪ̈ܶܐ *im Schoofse erwärmen auch die Unfruchtbaren ihre Päckchen*, d. i. die neugeborenen Kinder. Von Elisa, welcher den Körper des verstorbenen Knaben erwärmte (belebte), kommt ܪܰܚܶܦ Ephr. II, 529 vor. — Nach den bisherigen Erörterungen ist also der Sinn des zweiten Verses : die nach der Schöpfung im chaotischen Zustande mit Was-

ser bedeckte und in Finsternifs eingehüllte Erde ist durch die Einwirkung Gottes (9) in einen anderen geordneten Zustand übergegangen und vor der Gestaltung und Scheidung der verschiedenartigen Erdmaterien wenigstens untauglich zum Wohnplatze der Thiere und Menschen gewesen. Für die Annahme, dafs dem in V. 2 geschilderten Zustande ein besserer, geordneter und vollkommener vorhergegangen sei, liegt im Texte nicht die geringste Veranlassung; vielmehr spricht das וְהָיְתָה V. 2 *und war* dafür, dafs der Verfasser von dem ursprünglichen Zustande spreche. — Gefreut hat es uns, dafs Prof. Reusch in der bezeichneten Schrift, die längere Zeit nach Vollendung unserer Abhandlung in unsere Hände kam, im Ganzen zu denselben Ergebnissen gekommen ist. Die Meinung des jüdischen Philosophen Philo, der de opificio mundi aus den Worten des alexandrinischen Uebersetzers : *ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος* nach Plato's Ideenlehre entnimmt, dafs Gott erst ein geistiges, unsichtbares Bild bereitet, nach welchem er dann die sichtbare, körperliche Welt gebildet habe, findet in dem Texte nicht den mindesten Anhalt.

---

(9) Hieronymus bemerkt quaest. in Genes. zu den Worten : „*et spiritus dei ferebatur super aquas.* Pro eo quod in nostris codicibus scriptum est, *ferebatur* in Hebraeo habet *Merefeth* quod nos appellare possumus, *incubabat*, sive *confovebat*, in similitudinem volucris, ova calore animantis. Ex quo intelligimus non de spiritu mundi dici, ut nonnulli arbitrantur, sed de spiritu sancto, qui et ipse vivificator omnium a principio dicitur. Si autem vivificator, consequens et conditor. Quod si conditor, et deus, emitte enim, ait, *spiritum tuum et creabuntur.*“ Ps. 104, 30.

III.

Ueber die Worte Gottes 1 Mos. 1, 26

„lasst uns Menschen machen“

u. s. w.



§. 1.

Zu den Stellen der Bücher Moses, welchen man stets ein grofse Wichtigkeit beigelegt, die aber verschieden erklärt werden, gehören auch die Worte Gottes 1 Mos. 1, 26: נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ וְיִרְדּוּ בִדְגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבַבְּהֵמָה וּבְכָל־הָאָרֶץ וּבְכָל־הָרֶמֶשׂ הָרֹמֵשׂ עַל־הָאָרֶץ׃ *Lafst uns Menschen machen in unserem Bilde nach unserer Aehnlichkeit (nach einem uns ähnlichen Bilde), dafs sie herrschen über die Fische des Meeres und die Vögel des Himmels und über das Vieh und die ganze Erde und alles auf der Erde kriechende Gewürm.* Der alexandrinisch-griechische Uebersetzer giebt diese Worte wieder: *Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν· καὶ ἀρχέτωσαν τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῶν κτηνῶν, καὶ πάσης τῆς γῆς καὶ πάντων τῶν ἑρπετῶν τῶν ἑρπόντων ἐπὶ τῆς γῆς.* Der Syrer in der Peschito: ܢܥܒܕ ܐܢܫܐ ܒܨܠܡܢ ܐܝܟ ܕܡܘܬܢ ܘܢܫܬܠܛܘܢ ܒܢܘܢܐ ܕܝܡܐ ܘܒܦܪܚܬܐ ܕܫܡܝܐ ܘܒܒܥܝܪܐ ܘܒܟܠܗ ܐܪܥܐ ܘܒܟܠܗ ܪܚܫܐ ܕܪܚܫ ܥܠ ܐܪܥܐ *Lafst uns den Menschen machen in unserem Bilde nach unserer Aehnlichkeit, und sie sollen herrschen über die Fische des Meeres und über das Geflügel des Himmels und über das Vieh uud über die ganze Erde und über alles Gewürm, welches kriecht auf der Erde.* Der chaldäische Uebersetzer Onkelos übersetzt: נַעֲבֵיד אֱנָשָׁא בְּצַלְמַנָא כִּדְמוּתַנָא וְיִשְׁלְטוּן בְּנוּנֵי יַמָּא וּבְעוֹפָא דִשְׁמַיָּא וּבִבְעִירָא וּבְכָל־אַרְעָא וּבְכָל־רִחְשָׁא דְרָחֵישׁ עַל־אַרְעָא׃ *Lafst uns den Menschen*

machen nach unserem Bilde, nach unserer Aehnlichkeit, und sie sollen herrschen über die Fische des Meeres und über das Geflügel des Himmels und über das Vieh und über die ganze Erde und über alles Gewürm, was kriecht auf der Erde. Mit dieser Uebersetzung stimmt der samaritanische Uebersetzer überein. Der Targum des Jonathan ben Uziel giebt den Vers wieder : אֲמַר יְיָ לְמַלְאֲכַיָּא דִּמְשַׁמְשִׁין קוּמוֹי דְּאִתְבְּרִיאוּ בְּיוֹם תִּנְיָן לִבְרִיַּית עָלְמָא נַעֲבֵיד אָדָם בְּצַלְמָנָא כִּדְיוּקְנָנָא וְיִשְׁלְטוּן בְּנוּנֵי יַמָּא וּבְעוֹפָא דִּבְאַוִּיר שְׁמַיָּא וּבִבְעִירָא וּבְכָל אַרְעָא וּבְכָל רִיחְשָׁא דְּרָחֵישׁ עֲלוֹי אַרְעָא : *Es sprach der Herr (Jehova) zu den vor ihm dienenden Engeln, welche am zweiten Tage der Schöpfung der Welt erschaffen wurden : lafst uns Menschen machen in unserem Bilde nach unserer Aehnlichkeit, damit sie herrschen über die Fische des Meeres und über das Geflügel der Luft (Atmosphäre) des Himmels und über die ganze Erde und über alles Gewürm, welches kriecht auf der Erde.* Der heil. Hieronymus übersetzt : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram; et praesit piscibus maris et volatilibus coeli, et bestiis, universaeque terrae, omnique reptili, quod movetur in terra.* Der arab. Uebersetzer Saadia : نَصْنَعْ اِنْسَانًا بِتَصْوِيرِنَا وَتَشْكِيلِنَا اِيَّاهُ مُسَلَّطًا يَسْتَوْلِي عَلَى سَمَكِ ٱلْبَحْرِ وَطَيْرِ السَّمَاء وَالْبَهَائِمِ وَجَمِيعِ ٱلْأَرْضِ وَسَائِرِ ٱلدَّبِيبِ ٱلدَّابِّ عَلَيْهَا ✿

Lafst uns einen Menschen machen nach unserer Bildung und Figur, einen Herrscher, welcher gesetzt ist über die Fische des Meeres und über das Geflügel des Himmels und über das Vieh und über die ganze Erde und über alles Gewürm, welches kriecht auf der Erde.

Der Unterschied dieser Uebersetzungen besteht darin, dafs der Verfasser, der Alex., Syr., Onkelos und Jonathan אָדָם für ein Collectivum hielten, wie יִרְדּוּ und *ἀρχέτωσαν*, יִשְׁלְטוּן beweisen, dagegen Hieronymus und Saadia für einen Singular. Jonathan hat den erklärenden Zusatz :

zu den vor ihm dienenden Engeln, welche am zweiten Tage der Schöpfung der Welt erschaffen wurden.

§. 2.

In dieser Stelle sind es hauptsächlich נַעֲשֶׂה und בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ, worüber die Ausleger verschiedene Erklärung gegeben haben. Sie sind darüber uneinig, ob *lafst uns machen* eine Anrede und Aufforderung an Mehrere gerichtet oder eine Selbstaufforderung ist und sich auf den Redenden zurückbezieht, oder ob es ein pluralis maiestatis ist. Diejenigen Ausleger, welche hier eine Anrede und Aufforderung an Mehrere finden, sind wieder darüber verschiedener Meinung, ob sie an Engel gerichtet sind oder eine Hindeutung auf die Trinität enthalten. Bei den Worten: *in unserem Bilde nach unserer Aehnlichkeit* liegt die Verschiedenheit in der Bestimmung der Aehnlichkeit und Ebenbildlichkeit.

Was nun zuerst das: *lafst uns machen* betrifft, so giebt es darüber vier verschiedene Erklärungen.

1) Eine sehr alte und noch jetzt sehr verbreitete ist die, nach welcher sich in dem *lafst uns machen* der Glaube, wenn auch noch dunkel, an das erhabene Geheimnifs der Trinität ausgedrückt oder doch wenigstens angedeutet findet. Dieser Meinung sind unter den Vätern Justinus Martyr († 167), Irenäus († 202) cont. haeres. lib. IV, c. XX; lib. V, c. 1, nach welchen der Vater den Sohn und heil. Geist angeredet hat, Ephräm der Syrer († 373 od. 379) in seiner Erklärung (ܦܘܫܩܐ) in Genes. 3, 22, Gregor von Nyssa († 396), Theodoret († 458), Cyrillus von Jerusalem († 386), Athanasius († 373), Basilius († 373 od. 379), Chrysostomus († 407), Ambrosius († 397), Augustinus († 430) und andere Väter. Irenäus schreibt lib. IV. cont. haer. c. 20: „Nec enim indigebat horum (angelorum) deus, ad faciendum quae ipse

apud se praedefinierat fieri, quasi ipse suas non haberet manus. Adest enim ei semper verbum et sapientia, filius et spiritus, per quos, et in quibus omnia libere et sponte fecit, ad quos et loquitur, dicens : *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram;* ipse a semetipso substantiam creaturarum, et exemplum factorum, et figuram in mundo ornamentorum accipiens.“ Chrysostomus antwortet in der achten Homilie in Genes. §. 3 auf die Frage, wer derjenige sei, zu welchem Gott spreche : „laſst uns einen Menschen (*ἄνθρωπον*) machen?“ wer anders, als jener Engel des groſsen Rathes, jener wunderbare Rath, der Mächtige, der Fürst des Friedens, der Vater zur zukünftigen Zeit, der eingeborene Sohn Gottes, der dem Vater gleich ist nach der Wesenheit, durch den alles hervorgebracht worden ist, Jes. 9, 5 (6). Auch nach Ephräm hat Gott nach der Schöpfung des Universums zu seinem Sohne geredet (ܗܘ ܠܒܪܗ ܐܡܪ ܗܘܐ). Nach Theodoret quaest. XIX bezeichnet der Plural die Zahl der drei göttlichen Personen (*τῶν τῆς τριάδος προσώπως ἐμφαίνων τὸν ἀριθμόν*). Den Grund, warum der Singular vom Bilde gebraucht wird, findet er in der Bezeichnung derselben Natur. Hierauf fügt er hinzu : *οὐ γὰρ εἶπε κατ' εἰκόνας, ἀλλὰ κατ' εἰκόνα· ἡμετέραν δὲ εἰρηκὼς, τὸν τῶν ὑποστάσεων δεδήλωκεν ἀριθμόν.* Der heil. Cyrill von Jerusalem erklärt wie Ephräm das : „laſst uns machen“ vom Vater und dem Sohne, so daſs der Mensch ein Werk Gottes und unseres Herrn Jesu Christi sei. Denn Catech. X. de uno Domino Jesu Christo Nr. 6 schreibt derselbe : *ἐλθὲ ἐπὶ τὴν πρώτην βίβλον τὴν Γένεσιν. λέγει ὁ θεός· Ποιήσωμεν ἄνθρωπον, οὐ κατ' εἰκόνα ἐμὴν, ἀλλὰ κατ' εἰκόνα ἡμετέραν, καὶ μετὰ τὸ γενέσθαι τὸν Ἀδὰμ, φησί. Καὶ ἐποίησε κύριος τὸν ἄνθρωπον· κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν· οὐ γὰρ περιώρισεν εἰς τὸν πατέρα μόνον τὸ τῆς θεότητος ἀξίωμα, ἀλλὰ συμπεριέλαβε καὶ τὸν υἱόν· ἵνα δειχθῇ ὅτι ὁ ἄνθρωπος οὐ μόνον θεοῦ ποίημα, ἀλλὰ καὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν*

Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὄντος καὶ αὐτοῦ Θεοῦ ἀληθινοῦ. Οὗτος ὁ κύριος ὁ τῷ πατρὶ συνεργαζόμενος, συνήργησε καὶ ἐπὶ Σοδόμων κατὰ τὴν λέγουσαν γραφὴν : καὶ κύριος ἔβρεξεν ἐπὶ Σόδομα καὶ Γόμοῤῥα πῦρ καὶ θεῖον, παρὰ κυρίου ἐκ τοῦ οὐρανοῦ. Vgl. Catech. XI de filio dei unigenito Nr. 23, Catech. XII de Christo incarnato Nr. 5, Catech. XIV, Nr. 10. — Ephräm bemerkt zu den Worten 3, 22 : *Siehe, Adam ist geworden wie einer von uns, erkennend das Gute und Böse;* es sei nicht daran zu zweifeln, dafs Gott das Geheimnifs der Trinität habe andeuten wollen (ܐܘܥܝ ܠܟ ܥܠ ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܬܠܝܬܝܘܬܐ ܡܛܠ ܗܢܐ)“. Und Theophilus ad Autolicum lib. II, Nr. 18 bemerkt zu den Worten : *lafst uns einen Menschen machen nach (unserem) Bilde und unserer Aehnlichkeit* : *„οὐκ ἄλλῳ δέ τινι εἴρηκε, ποιήσωμεν, ἀλλ' ἢ τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ καὶ τῇ ἑαυτοῦ σοφίᾳ.*

§. 3.

Gegen diese Erklärung läfst sich manches entgegnen. 1) Müfste man bei נַעֲשֶׂה an eine Mehrheit denken, so würde, da אֱלֹהִים *Gott* bezeichnet, an mehrere Götter zu denken sein. Dieser Gedanke würde dem Glauben Israels, dafs es nur *einen* Gott gebe, was so oft hervorgehoben wird (2 Mos. 20, 3; 5 Mos. 6, 4. 5; Jes. 45, 5. 21. 22; Ps. 86, 8—10 u. a.), ganz entgegen sein. 2) Auch liegt in dem אֱלֹהִים gar kein sicherer Grund, dafs man nur an *drei* Personen und nicht an *zwei* oder *mehrere* zu denken habe. Bezeichnete אֱלֹהִים eine Mehrheit, so wären die אֱלֹהִים nicht Personen, sondern Götter. 3) Die christliche Lehre, wonach in der einen Gottheit drei Personen sind und dieselbe als Vater, Sohn und heil. Geist existirt, tritt in den ältesten Büchern des A. T. auch ganz zurück. Ja, die Lehre von der Dreipersönlichkeit Gottes hätte den noch wenig gebildeten Israeliten sogar sehr gefährlich werden und zu dem Glauben führen können, dafs es meh-

rere Götter gebe. Den Beweis dieser Gefahr liefert auch der Koran, nach welchem die Christen Heiden sind, weil sie mehrere Götter annehmen sollen. Die Muhammedaner nennen die Christen wie die Heiden مُشْرِكُون *Zugesellende,* weil sie dem einen اَللّٰه *Allah* zwei Götter beizählen sollen. Schon dieser Umstand nöthigt zu der Annahme, daſs der weise von Gott geleitete Gesetzgeber nicht eine Bezeichnung für Gott werde gebraucht haben, welche eine gegründete Veranlassung dem Volke Israel, wenigstens den alten Hebräern geben konnte, an eine Mehrheit zu denken. 4) Beachten wir ferner, daſs Israel in Aegypten zum Theil abgöttisch geworden und von abgöttischen Völkern umgeben war und noch in späteren Zeiten, unter der Herrschaft der Könige, sich groſsen Theils dem Götzendienst in die Arme warf und eine Menge Götter verehrte, so ist wohl einleuchtend, daſs der Israelit in den Worten unserer Stelle, so wie an anderen Stellen, wo von dem einen wahren Gott der Plural gebraucht wird, nicht an die Dreipersönlichkeit Gottes denken muſste. Wir sind daher der Ueberzeugung, daſs aus dem Plural נַעֲשֶׂה und dem Suffixe ־נוּ gar nicht auf eine Mehrheit der Personen in der Gottheit aus sprachlichen Gründen geschlossen werden kann. 5) Da, wie wir unten zeigen werden, der Plural אֱלֹהִים und die auf denselben sich beziehenden Pluralsuffixe sich aus dem pluralis maiestatis erklären, so können wir auch Delitzsch, Genes. 2, Aufl. I, 100, nicht beistimmen, wenn er zu den Worten : „wir haben auf dem alttestamentlichen Standpunkte den pluralis maiestatis" hinzufügt: „welcher, neutestamentlich angeschaut, wenigstens die Tendenz zum pluralis trinitatis hat". Bezeichnet אֱלֹהִים den einen wahren Gott, so kann von einer Tendenz zum pluralis trinitatis nicht die Rede sein. Uebrigens hält Delitzsch, wie wir unten näher sehen werden, den Plural für einen pluralis communicativus. Nur das könnte man zugeben, daſs der Plural אֱלֹהִים, welcher Gott in der Fülle

seiner Macht bezeichnet, eine Bezeichnung ist, welche die Trinität der Gottheit nicht ausschliefst. In der christlichen Lehre ist eigentlich der Sohn Gottes, ὁ λόγος, der Weltschöpfer, Joh. 1, 1 ff. In Betreff der Meinung der Väter, von welchen einige in dem Plural נַעֲשֶׂה eine Hinweisung auf die Trinität, den Vater, Sohn und heil. Geist, Andere eine Hinweisung auf zwei Personen, den Vater und den Sohn, finden, bemerken wir noch, dafs auch sonst theologische Meinungen unter denselben verbreitet gewesen, die der Wahrheit nicht entsprechen. Dahin gehört die sehr verbreitete Meinung, dafs Engel sich mit den Töchtern der Menschen fleischlich vermischt und die Riesen (נְפִלִים) gezeugt haben, ferner, dafs die alexandrinisch-griechische Uebersetzung des A. T. inspirirt sei und die Sonne sich um die Erde bewege. Man mufs die Privatmeinungen der Väter von den geoffenbarten Wahrheiten unterscheiden. Haben die heil. Schriftsteller unter göttlicher Leitung geschrieben, so ist der Gedanke zulässig, dafs dieselben eine Ausdrucksweise gewählt haben, welche zu der heil. Trinitätslehre vorbereiten sollte.

§. 4.

2) Die Erklärung, nach welcher die Anrede und die Aufforderung an die *Engel* gerichtet ist, finden wir, wie schon aus der oben angeführten Uebersetzung hervorgeht, bei Jonathan, dann bei dem alten jüdischen Philosophen Philo und unter den neueren Theologen bei Gabler, Richers, Delitzsch z. d. St. und im Commentar über den Psalter, Leipz. 1859 zu Ps. 8, 6 u. A. Hiernach hat אֱלֹהִים seine Absicht den ihn umgebenden und seinen Rath bildenden Engeln mitgetheilt und sich mit denselben zusammengefafst, so dafs wir hier einen pluralis communicativus haben. Dafs Gott den ihn umgebenden Geistern mittheile (Job 1, 6; Dan. 4, 14), was er zu thun beabsichtige, finden wir auch sonst, wie aus

1 Kön. 22, 19—22; Jes. 6, 8; Ps. 89, 8; Dan. 7, 10; Luc. 2, 9 ff.; Apoc. 4 f. und den angeführten Stellen erhellt. 1 Kön. 22 richtet Jehova an das ganze Heer der himmlischen Geister, die zu seiner Rechten und Linken stehen, eine Aufforderung, seinen Willen auszuführen. Jes. 6, 1 ff. schaut Jesaia in einem Gesichte Jehova auf einem erhabenen Throne sitzend, umgeben von Seraphim, die „heilig, heilig, heilig ist Jehova der Heerschaaren“ rufen. Diesem himmlischen Heere soll nach Delitzsch (Commentar über die Genesis, Leipz. 1860) Elohim seine Entschliefsung, Menschen und zwar בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ zu machen, mittheilen, und nach Commentar über den Psalter zu Ps. 8, 6 derselbe sich mit den Engeln zusammenfassen. Philo erklärt: *διαλέγεται ὁ τῶν ὅλων πατὴρ ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσιν* (*δυνάμεις* sind ihm Engel). Dafs dieses so communicativ gefafste נַעֲשֶׂה keinen schriftwidrigen Sinn gebe, soll die vom Verfasser des Hebräerbriefes 2, 7 aus Ps. 8, 6 entnommene Aussage, dafs Gott den Menschen nur um weniges niedrig *παρ' ἀγγέλους* gestellt habe, beweisen, so wie der Ausspruch des Herrn, dafs die Seligen *ἰσάγγελοι* (den Engeln gleich) sein würden, Luc. 20, 36. Jedoch sei vor allem göttliche Ebenbildlichkeit gemeint und englische nur insofern die Engel als בְּנֵי אֱלֹהִים schon vor (?) der Schöpfung des Menschen an jener Theil hatten. Diese Erklärung erscheint aber aus mehreren Gründen unzulässig. 1) Dagegen spricht schon, dafs die Mitthätigkeit der Engel oder Geister bei der Schöpfung des Menschen in keiner Stelle der heil. Schrift erwähnt wird. Allenthalben, wo von der Schöpfung die Rede ist, erscheint als Schöpfer nur der eine wahre Gott, dem Alles unbedingt unterworfen ist. 2) Gegen diese Auffassung sprechen auch mehrere Stellen. So ist es nach 1 Mos. 1, 27 אֱלֹהִים, der die Menschen בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים *in seinem Bilde, in dem Bilde Gottes* schuf, und 2, 7 ist es Jehova Gott, der den Menschen aus Staub der Erde gebildet und ihm den Lebenshauch gegeben hat. Und nach V. 22 daselbst ist es wieder

nur Jehova Gott, welcher eine Rippe von Adam genommen und daraus die Eva gebaut und sie ihm zugeführt hat. Jes. 40, 13. 14 sagt der Prophet : „Wer erforschte den Geist Jehovas, — war sein Rathgeber, der ihn lehrte? — mit wem berathschlagte er, dafs er ihn klug machte, — dafs er ihn lehrte den Pfad des Rechts, — dafs er ihn Einsicht lehrte, — und den Weg der Weisheit zeigte?“ — Daselbst 44, 24 heifst es : „So spricht Jehova, dein Erlöser, — der dich bildete vom Mutterleibe an : — ich Jehova, der alles geschaffen, — der die Himmel ausgespannt allein, — die Erde ausgebreitet ohne Helfer?“ 3) Mit dieser Auffassung des נַעֲשֶׂה ist auch das בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ unvereinbar, weil der Mensch nach 1, 27 und 5, 1 nach dem Bilde Gottes und nicht nach dem Bilde der Engel geschaffen worden ist. Von einer Engelebenbildlichkeit des Menschen ist nirgends in der heil. Schrift, auch nicht Hebr. 2, 7 und Luc. 20, 36 die Rede. Dieses giebt auch Theodoret als Grund an, wenn er quaest. XIX in Gen. schreibt : *Θεοῦ γὰρ οὐσία καὶ ἀγγέλων οὐ μία, οὔτε εἰκὼν ἡ αὐτή· ὁ μὲν γὰρ ἀΐδιον ἔχει τὴν φύσιν· οἱ δὲ αὐτὸν ἔχουσι ποιητὴν καὶ δημιουργὸν, παρ' αὐτοῦ δεδεγμένοι τὸ εἶναι.* Nach dem Vorhergehenden ist die Meinung, dafs Gott zu den Engeln geredet habe, eine verwerfliche Lehre einiger Häretiker und stumpfsinniger Menschen. Dafs auch der Plural hier und in ähnlichen Stellen 1 Mos. 3, 22; 11, 7; Jes. 6, 8; 41, 22 nicht zur Begründung dieser Erklärung angezogen werden kann, werden wir unten sehen. 4) Nach dieser Erklärung würde der Plural, wie Keil sich ausdrückt, zu einer inhaltleeren Phrase herabgesetzt werden, insofern Gott die Engel zur Mitwirkung bei der Schöpfung des Menschen zwar auffordern, aber nicht zulassen, sondern das Werk selbst ausführen würde. 5) Da in dem Schöpfungsberichte der Engel mit keinem Worte Erwähnung gethan wird (1), so kann auch bei dem Worte : *lafst uns*

(1) Theodoret giebt quaest. II in Genes. als Grund, warum

machen nicht an Engel gedacht werden. Da אֱלֹהִים der Redende ist und die Worte „in unserem Bilde" und „nach unserer Aehnlichkeit" sich auf אֱלֹהִים beziehen, so müfste, da אֱלֹהִים auch von heidnischen Göttern gebraucht wird, die Anrede als an andere אֱלֹהִים gerichtet gedacht werden. Diese Annahme aber widerstreitet dem Glauben des Verfassers, welcher nur ein allmächtiges Wesen und nur einen Weltschöpfer kennt, wie dieses schon deutlich aus dem zweiten und dritten Kapitel hervorgeht, wo יְהוָה dem אֱלֹהִים vorgesetzt wird und dieses Apposition zu jenem ist. — Und was die Stelle Ps. 8, 6 betrifft, so ist darin gar nicht von Engeln die Rede. Wenn der alexandrinische Uebersetzer אֱלֹהִים durch *ἄγγελοι* wiedergiebt, so liegt der Grund nicht in dem hebräischen Sprachgebrauche, sondern in dem Anstofse, welchen der Uebersetzer darin fand, dafs gesagt wird, Gott habe den Menschen wenig unter Gott gesetzt. In der poetischen Sprache konnte der Mensch, wenn auf die Ebenbildlichkeit desselben mit Gott und auf seinen ursprünglichen Zustand der Gerechtigkeit und Heiligkeit gesehen wird, אֱלֹהִים genannt werden. Fafste der Psalmist die Menschheit als eine Person, und hatte er etwa den gröfsten Nachkommen Adams, den Gottmenschen Christus, mit im Auge, so kann jener Ausdruck des Psalmisten nicht auffallend erscheinen. Auf die etymologische Bedeutung אֱלֹהִים gesehen, wodurch Gott als der Allmächtige bezeichnet wird, konnte dasselbe nicht einmal von Engeln gebraucht werden. Wenn Paulus die Psalmstelle nach dem griechischen Uebersetzer anführt, so darf dieses

---

in der Schöpfungsgeschichte der Erschaffung der Engel keine Erwähnung gethan wird, die Gefahr an, die Engel für Götter zu halten. Er schreibt: *αὐτίκα γοῦν μετὰ τὰ πολλὰ καὶ ἄφραστα θαύματα, τὴν εἰκόνα τοῦ μόσχου θεὸν ἀνηγόρευσαν· οἱ δὲ τὰ τῶν κτηνῶν ἰνδάλματα ῥαδίως οὕτως θεοποιήσαντες, τί οὐκ ἂν ἔδρασαν, εἰ τῶν ἀοράτων φύσεων τὴν γνῶσιν ἐδέξαντο; τούτου χάριν μέχρι τῆς τοῦ Ἀβραὰν τελειότητος, οὐδενὶ τῶν πάλαι ἀνθρώπων δι' ἀγγέλου ὁ τῶν ὅλων διελέχθη θεός.*

nicht auffallen, da er gewöhnlich nach der alexandrinischen Uebersetzung citirt und citiren mufste, wenn er bei seinen Lesern, welche die im hohen Ansehen stehende alexandrinische Uebersetzung in den Händen hatten, nicht Anstofs erregen und sich nicht dem Verdacht einer unrichtigen Uebersetzung aussetzen wollte. Das, was Paulus durch jene Psalmstelle beweisen will, behält seine Wahrheit, wenn אֱלֹהִים durch *ἄγγελοι* wiedergegeben wird, vgl. unseren Commentar zu Ps. 8. — Uebrigens hat auch Hieronymus in seiner Uebersetzung der Psalmen אֱלֹהִים richtig durch *deus* wiedergegeben.

§. 5.

3) Nach einigen Gelehrten, wie v. Bohlen (Genesis, S. 15), soll אֱלֹהִים noch eine Spur des vormosaischen *Polytheismus* enthalten und dem Verfasser hier wie 3, 22 die Mehrzahl unbewufst entschlüpft sein. 3, 22 soll sich eine deutliche Unterscheidung von ähnlichen Wesen finden, da die streng einige Gottheit nicht so habe reden dürfen, dafs sogar die Suffixe den Plural enthielten. Aus dieser Stelle hätten auch die gnostischen Secten unbefangen gefolgert, dafs es mehrere göttliche Wesen gebe, von denen eines als Demiurg in der Materie gearbeitet habe. Allein diese Annahme hat Mehreres gegen sich. Wenn es richtig ist, dafs אֱלֹהִים, der Singular von אֱלוֹהַּ, öfters von den Götzen der Heiden gebraucht wird (1 Mos. 31, 30. 32; 2 Mos. 12, 12; 34, 15; 3 Mos. 19, 4; 5 Mos. 6, 14 u. a.), so ist doch die Annahme unzulässig, dafs dem Verfasser des Pentateuchs 1 Mos. 1, 26 unbewufst der Plural אֱלֹהִים entschlüpft sei. Hätte man bei אֱלֹהִים zunächst an mehrere Götter zu denken und wäre dasselbe zur Bezeichnung eines göttlichen Wesens nicht allgemein in Gebrauch gewesen, so würde der Verfasser des Pentateuchs, der so oft hervorhebt, dafs es nur *einen* Gott gebe, und der schon im zweiten und dritten Kapitel dem אֱלֹהִים öfters יְהוָה vor-

setzt (2, 4. 5. 7. 8. 9. 15. 18. 19. 21. 22; 3, 1. 8. 9. 13. 14. 21. 22. 23), sicher nicht den Plural gebraucht haben. Da אֱלֹהִים Gott als den Allmächtigen, d. i. als denjenigen bezeichnet, der die Fülle aller Macht und Kraft im vollkommensten Grade besitzt und also eine superlative Bedeutung hat, so konnte der Verfasser dasselbe auch ohne Anstofs von dem einen wahren Gott und dem Schöpfer aller Dinge gebrauchen. Dem Verfasser des Pentateuchs und dem gläubigen Israeliten war אֱלֹהִים als Weltschöpfer und Bundesgott stets nur der eine wahre Gott יְהוָה, aufser welchem keine andere göttliche Wesen existiren. Diese Bezeichnung von אֱלֹהִים konnte um so weniger anstöfsig und gefährlich sein, da den Kennern der hebräischen Sprache bekannt war, dafs auch sonst öfters der Plural zur Bezeichnung eines einzigen Wesens und eines einzigen Gegenstandes gebraucht wird. Es war dem Kenner der hebräischen Sprache gar nicht zweifelhaft, dafs אֲדֹנָי, obgleich es eigentlich „meine Herren" bezeichnet, nur von dem einen wahren Gott gebraucht werde. So wird auch Potiphar, der Herr Josephs, 1 Mos. 39, 2 ff. אֲדֹנִים, und 1 Mos. 24, 9 Abraham, 40, 1. 7 der König von Aegypten genannt. Vgl. 1 Mos. 42, 30. 33; 44, 8; 1 Sam. 26, 15; 2 Kön. 2, 3. 16; Ps. 45, 12; Jes. 51, 22 u. a. Der Plural von אָדוֹן wird bei Bezeichnung einer Person gewöhnlich mit einem Suffix verbunden oder in den Stat. constructus gesetzt. In diesem Fall kann auch ein Adjectiv im Singular mit אֲדֹנִים verbunden werden. So heifst es Jes. 29, 4 אֲדֹנִים קָשֶׁה *harter Herr*. Man pflegt diese Plurale plurales excellentiae oder maiestatis zu nennen. Dahin gehört auch קְדֹשִׁים *der Heilige* (Gott), Hos 12, 1; Sprüchw. 9, 10; 30, 3. Wegen des grofsen Raumes wird der Himmel שָׁמַיִם und die Himmelshöhe Job 16, 19 מְרוֹמִים genannt.

§. 6.

4) Nach einer anderen Erklärung bezeichnet der Plural נַעֲשֶׂה eine Selbstaufforderung, wobei das Subject sich zugleich als Object gegenübertritt (Tuch, Hitzig zu Jes. 6, 8), und wodurch auf die hohe Würde und Bedeutung des Menschen als eines Ebenbildes Gottes hingewiesen wird. Und zu dieser Annahme hält man sich berechtigt, weil die Rede eben so auf das auffordernde Subject zurückkehren könne, als sie auf eine zweite entgegenstehende Person übergehe. Logisch bleibt, wie Tuch bemerkt, das Verhältnifs dasselbe und der Plural ist, wenn auch nicht nothwendig (vgl. 2, 8, wo die Versionen *ποιήσωμεν* setzen), doch zulässig. Allein der Plural läfst sich an unserer Stelle wie an den ähnlichen 3, 22; 11, 7; Jes. 6, 8; 41, 22 aus der Objectivirung des Subjects bei Selbstaufforderungen oder Reflexionen nicht mit völliger Sicherheit erklären, weil bei Selbstaufforderungen Einzelner nur der Singular steht und dies ist auch da der Fall, wo Gott sich zu einem Werk entschliefst, wie 1 Mos. 2, 18, wo Jehova Gott spricht: „Es ist nicht gut, dafs der Mensch allein sei; eine Hülfe will ich ihm machen (אֶעֱשֶׂה־לּוֹ)." Ps. 12, 6 spricht der redend eingeführte Jehova: „Ob des Drucks der Elenden, ob der Armen Klage (Aechzen), — *nun will ich aufstehen* (עַתָּה אָקוּם), — *will (sie) setzen* (אָשִׁית) in Sicherheit, dafs sie sich erholen (de Wette: auf die sie schnauben)." Und Jes. 33, 10 heifst es: „Nun *mache ich mich auf* (אָקוּם), spricht Jehova, — nun *erhebe ich mich* (אֵרוֹמָם), nun *richte ich mich auf* (אֶנָּשֵׂא)." Wenn wir ferner erwägen, dafs diese Erklärung für die alte Sprache und Darstellung auch zu künstlich erscheint, so können wir derselben nicht unsere Beistimmung geben.

Viel mehr der hebräischen Sprache und dem Sprachgebrauche entsprechend ist es, wenn wir den Grund dieser

Ausdrucksweise in dem Pluralis maiestatis und excellentiae finden. Wir haben bereits oben gezeigt, daſs die alttestamentlichen Schriftsteller von einem einzigen Wesen, namentlich von Gott und von Gegenständen, die sich durch die Gröſse, den Raum und die Entfernung auszeichnen, den Plural gebrauchen. Ist dieses auſser Zweifel, so kann offenbar נַעֲשֶׂה auch für אֶעֱשֶׂה gesagt werden. Dieses kann an unserer Stelle um so mehr der Fall sein, weil der Redende אֱלֹהִים Gott der Allmächtige ist. Aus einem Majestätsplural erklärt es sich daher auch, daſs 5 Mos. 5, 23 und 1 Sam. 17, 26 אֱלֹהִים, der eine wahre Gott, mit חַיִּים *der Lebendige* wie Jos. 24, 19 mit קְדֹשִׁים *heilig* und mit Zeitwörtern im Plural, 1 Mos. 20, 10 : הִתְעוּ אֹתִי אֱלֹהִים *Gott lieſs mich fortwandern*; 31, 53 : אֱלֹהֵי אַבְרָהָם וֵאלֹהֵי נָחוֹר יִשְׁפְּטוּ בֵינֵינוּ אֱלֹהֵי אֲבִיהֶם *der Gott Abrahams und der Gott Nachors soll richten zwischen uns, der Gott ihrer Väter!* Ps. 58, 12 : יֵשׁ אֱלֹהִים שֹׁפְטִים בָּאָרֶץ *Gott ist Richter auf Erden*, und 2 Sam. 7, 23 : „denn welches Volk ist wie dein (Jehovas) Volk, ist wie Israel! Es ist ein einziges Volk auf Erden, um deswillen *Gott* (אֱלֹהִים) *hingegangen* (הָלְכוּ), *es sich zu erlösen* (לִפְדּוֹת־לוֹ) zum Volke.“ So wird auch öfters אֱלֹהִים mit dem Adjectiv im Singular verbunden; 2 Sam. 19, 4. 16 : אֱלֹהִים חַי *lebendiger Gott;* Ps. 7, 10 : אֱלֹהִים צַדִּיק *gerechter Gott;* Ps. 57, 3 : אֱלֹהִים עֶלְיוֹן *höchster Gott*, vgl. Ps. 78, 56. Aus dem angegebenen Sprachgebrauche erklärt es sich denn auch, daſs אֲדֹנָי, der eine wahre Gott, Jes. 6, 8 sagt מִי יֵלֶךְ־לָנוּ *wer wird für uns* d. i. *für mich* לִי gehen. Da die angeführten Stellen es auſser Zweifel lassen, daſs der Plural häufig für den Singular gebraucht wird, so wird mit vollem Rechte angenommen, daſs נַעֲשֶׂה an unserer Stelle für אֶעֱשֶׂה und das Suffix נוּ־ bei בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ für den Singular י steht = בְּצַלְמִי כִּדְמוּתִי. Wir können daher auch Theodoret quaest. XIX in Genes. nicht beistimmen, wenn er behauptet, daſs der Plural hier nach der Meinung der Juden nicht nach Weise groſser Machtgeber und Herrscher für den

Singular gebraucht werden könne (2). Der Grund dieser Behauptung liegt offenbar in einem Mangel der Kenntnifs der hebräischen Sprache und des Sprachgebrauchs.

§. 7.

Was endlich die Worte : בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ betrifft, so sind die Ausleger wieder verschiedener Ansicht darüber, worin die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott bestehe. Nach einigen Auslegern soll dieselbe in der dem Menschen übertragenen Herrscherwürde, nach Anderen in der vernünftigen, freien und unsterblichen Seele bestehen. Nach Chrysostomus soll Gott mit Rücksicht auf die Herrschaft von dem Bilde und nicht mit Rücksicht auf etwas Anderes sprechen. Siehe homil. VIII, Nr. 3 in Gen., wo er schreibt : *κατὰ τὴν τῆς ἀρχῆς οὖν εἰκόνα φησὶν, οὐ καθ' ἕτερόν τι· καὶ γὰρ πάντων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς ἄρχοντα τὸν ἄνθρωπον ἐδημιούργησεν ὁ θεὸς, καὶ οὐδὲν τῶν ἐπὶ τῆς γῆς ἐστι τούτου μεῖζον, ἀλλὰ πάντα ὑπὸ τὴν ἐξουσίαν τὴν τούτου τυγχάνει.* Die Annahme, dafs von der Form des Bildes die Rede sei, fügt Chrysostomus Nr. 4 hinzu, enthält etwas Absurdes, weil dann Gott Mann und Weib sein müfste. Dafs das göttliche Ebenbild des Menschen in der Herrscherwürde bestehe, entnimmt Chrysostomus aus den folgenden Worten : „dafs er herrsche über die Vögel des Himmels u. s. w.“ — In demselben Sinne bemerkt Ephräm, der Syrer, in seiner *Erklärung* (ܦܘܫܩܐ) der Genesis zu den Worten : „lafst uns einen Menschen machen

(2) A. a. O. schreibt Theodoret : *„φασὶ γὰρ πρὸς ἑαυτὸν εἰρηκέναι τὸν τῶν ὅλων θεὸν τὸ ποιήσωμεν ἄνθρωπον, κατά τινα μίμησιν τῶν τὰς μεγάλας πεπιστευμένων ἀρχάς· καὶ γὰρ ὕπαρχοι καὶ στρατηγοὶ πληθυντικῶς εἰώθασι λέγειν τὸ κελεύομεν, καὶ γράφομεν, καὶ προστάττομεν, καὶ ὅσα τοιαῦτα. καὶ οὐ συνεῖδον οἱ παραπλῆγες, ὡς ἑνικῶς τὰ πλεῖστα ὁ τῶν ὅλων λέγει θεός.“*

nach unserem Bilde" : ܒܫܘܠܛܢܐ ܗܘ ܡܦܫܩ ܕܢܦܫ ܐܡܪ ܥܠ ܐܪܥܐ ܘܥܠ ܟܠ ܕܥܠܝܗ̇ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ ܕܡܘܬܗ ܕܐܠܗܐ ܗܘ ܕܥܠ ܥ̈ܠܝܐ ܘܥܠ ܬ̈ܚܬܝܐ ܡܫܠܛ ܗܘܐ *Er (der Mensch) besitzt so in der Macht (Herrschaft), welche er über die Erde und über Alles, was auf derselben sich findet, das Bild Gottes, welcher über die oberen und unteren (Geschöpfe) herrscht.* Diodorus antwortet auf die Frage, in welcher Weise der Mensch ein Bild Gottes sei : *κατὰ τὸ ἀρχικὸν, κατὰ τὸ ἐξουσιαστικόν.* Derselbe entnimmt diesen Sinn aus den Worten : „und sie sollen herrschen über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels und über die Thiere der Erde." Hierauf fügt er hinzu : *ὥσπερ οὖν ὁ θεὸς τῶν ὅλων οὕτω καὶ ὁ ἄνθρωπος τῶν ἐπὶ τῆς γῆς βασιλεύει.* Origenes sagt bei Theodoret quaest. in Gen. 20 : „Wer aber jenes sagt, dafs das : *nach dem Bilde* nicht im Körper, sondern in der vernünftigen Seele (*ἐν τῇ λογικῇ ψυχῇ*) bestehe, statuirt ein nicht zu verachtendes Dogma und umfafst das, was deren Vermögen (*δυνάμεις*) sind. Denn was im Menschen das Vermögen zu erkennen, zu urtheilen, gut zu handeln, zu thun, was recht ist, und, damit ich es auf einmal sage, die Bewirkerin jedes Guten ist, ist von Gott nach seinem Bilde erschaffen." Theophilus ad Autolicum lib. II, Nr. 18 findet in jenen Worten die hohe Würde des Menschen (*τὸ ἀξίωμα τοῦ ἀνθρώπου*) bezeichnet, indem der Weltschöpfer bei der Erschaffung des Menschen gleichsam eine Hülfe (den *λόγος* und die *σοφία*) bedürfe.

Dafs das Ebenbild des Menschen nicht in seinem körperlichen Theile bestehen kann, sondern in seinem Geiste liegen mufs, kann nicht zweifelhaft sein, da Gott, wenn auch bisweilen dem Menschen in körperlicher Gestalt erscheinend, seinem Wesen nach unkörperlich und ein geistiges Wesen ist. Dem Geiste nach ist der Mensch dann nur ein Ebenbild, insofern er wie Gott geistige Kräfte, Verstand, Vernunft und Freiheit besitzt und durch mora-

lische Eigenschaften, durch Gerechtigkeit, Weisheit, Heiligkeit seinem Urbilde ähnlich ist. Dafs der Mensch hierin Gott ähnlich sein soll, lehrt auch Paulus Ephes. 4, 24; Koloss. 3, 10. Weil der Mensch mit gottähnlichen Kräften ausgerüstet ist, so besitzt er auch eine Herrschaft über die vernünftigen Thiere und die Erde und kann sie nach seinem Willen und Nutzen gebrauchen. Es ist daher unzulässig, das Ebenbild des Menschen mit Gott nur in seine Herrschaft über die Thiere und irdischen Geschöpfe zu setzen. Dadurch, dafs der Mensch als geistiges Ebenbild mit hohen geistigen Kräften ausgerüstet ist, kann derselbe auch nur Stellvertreter Gottes auf Erden sein und sie nebst den darauf lebenden Geschöpfen beherrschen. Dafs diese Herrschergewalt vor dem Sündenfalle eine weit gröfsere war als nach demselben, lehrt selbst die Offenbarung.



IV.

Ueber die

Anrufung des Namens Jehova.

1 Mos. 4, 26.



Diese Stelle, worin nach unserer Auffassung von der Einführung einer gemeinsamen feierlichen Gottesverehrung die Rede ist, wird von den Auslegern und Uebersetzern verschieden erklärt und übersetzt. Nachdem berichtet worden, daſs dem Seth, dem dritten Sohne Adams, ein Sohn geboren sei und derselbe den Namen *Enosch* (אֱנוֹשׁ) erhalten habe, wird hinzugefügt: אָז הוּחַל לִקְרֹא בְּשֵׁם יְהוָה. Gewöhnlich übersetzt man diese Worte: *Damals fing man an, den Namen Jehovas anzurufen*, oder wie Dereser: *sich nach dem Namen Jehovas zu nennen*, oder: *im Namen Jehovas zu reden*, s. v. a. den Namen Jehovas zu verkündigen, vgl. 1 Mos. 12, 8; 13, 4; 21, 23; 26, 25; Ps. 74, 6. Der alexandrinische Uebersetzer giebt jene Worte wieder: *οὗτος ἤλπισεν ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ, und er (Seth) hoffte, den Namen des Herrn Gottes anzurufen;* der Syr.: ܗܝܕܝܢ ܫܪܝ ܠܡܩܪܐ ܒܫܡܗ ܕܡܪܝܐ *damals fing er (Seth) an, den Namen des Herrn anzurufen;* der heil. Hieron.: *iste coepit invocare nomen Domini;* Saadia: حينئذ ابتدى بالدعاء باسم الله *Damals fing man an, den Namen Gottes anzurufen.* Andere, wie Pseudojonathan, Raschi z. d. St., Kimchi lib. radd., Maimonides in Aboda sacra I, Gadalias in Schalsch. hakk. p. 92, Seldenus de diis syris Prolegom. p. 27, Ursinus Miscell. p. 258, welche der Meinung sind, daſs hier von der Entstehung des Götzendienstes die Rede sei: *damals entweihte man durch Anrufen den Namen Jehovas.* In diesem Sinne

übersetzen Onkelos: בְּכֵן בְּיוֹמוֹהִי חֲלוּ בְנֵי־אֱנָשָׁא מִלְּצַלָּאָה בִּשְׁמָא דַיְיָ *damals in seinen* (*Seths*) *Tagen entweihten die Söhne der Menschen* (*Kains Nachkommen*) *durch Anrufen den Namen Jehovas;* Jonathan ben Uziel: הוּא דָרָא דִבְיוֹמוֹהִי שָׁרִיאוּ לְמִטְעֵי וַעֲבָדוּ לְהוֹן טַעֲוָן וּמְכַנִּין לְטַעֲוָתְהוֹן בְּשׁוּם מֵימְרָא דַיְיָ *Dieses* (*war*) *das Zeitalter, in dessen Tagen man anfing zu irren, und man sich Götzenbilder machte und seine Götzenbilder nach dem Namen des Wortes Jehovas nannte.*

Man ersieht aus diesen Uebersetzungen, dafs הוּחַל und לִקְרֹא בְּשֵׁם in verschiedener Bedeutung gefafst worden sind. Was zuerst הוּחַל betrifft, so kann es von יָחַל oder חָלַל abgeleitet werden. Das in Kal ungebräuchliche יָחַל bezeichnet in Niphal נוֹחַל *abwarten* (1 Mos. 8, 12; 1 Sam. 13, 8), in Piel יִחֵל *warten, harren* und transit. *hoffen lassen,* in Hiphil הוֹחִיל *harren, warten, abwarten* und das Verbum חָלַל, arab. خَلَّ I. V. *durchbohren,* und intrans. *durchbohrt, verwundet sein* (Ps. 109, 22), *auflösen, eröffnen, zerreifsen* (خَلَّ), in Piel 1) *verwunden,* 2) *auflösen, zerreifsen,* 3) *eröffnen* und 4) *entweihen, profaniren* (3 Mos. 19, 8; 21, 9 ff.; Mal. 2, 11; 2 Mos. 31, 14), den Namen Gottes (2 Mos. 19, 22; Mal. 1, 12), in Hiphil הֵחֵל 1) *erlösen, befreien,* 2) das Wort *brechen* (4 Mos. 30, 3), 3) wie Piel *entweihen* (Ezech. 39, 7), 4) *eröffnen, beginnen, anfangen,* meistens mit dem Infinitiv mit und ohne ל (1 Mos. 10, 8; 5 Mos. 2, 24. 25. 31; 1 Sam. 3, 12; 1 Mos. 9, 20), daher in Hophal *angefangen werden.* Da nach den angeführten Stellen הוּחַל sowohl *entweiht werden* als *angefangen werden* bedeuten kann, so mufs aus dem Zusammenhange entnommen werden, welche Bedeutung es an unserer Stelle hat. Da הוּחַל hier mit ל vor dem Infinitiv construirt wird und dasselbe in der Bedeutung *anfangen* öfters ל mit dem Infinitiv bei sich hat, und diese Bedeutung auch zu dem Zusammenhange pafst, so ist es nicht zweifelhaft, dafs diese Bezeichnung, welche sich auch bei mehreren alten Uebersetzern findet, an unserer Stelle die richtige ist.

Was ferner die Worte : קָרָא בְּשֵׁם יְהוָה anlangt, so lassen die Stellen 1 Mos. 12, 8; 13, 4; 21, 33; 26, 25, worin diese Phrase vorkommt, keinen Zweifel darüber, dafs sie von einer feierlichen Gottesverehrung gebraucht wird, wie auch aus Ps. 79, 6; 116, 17; Jes. 12, 4; Jer. 10, 25 erhellt, vgl. Ps. 80, 19; Zeph. 3, 9; Joel 3, 5; Apstgsch. 2, 21; Röm. 10, 13 u. a. Auf die Verehrung Jehovas bei den Sethiten weiset auch der Verfasser 1 Mos. 7, 2. 8; 8, 20. 21 hin. Es kann daher der Sinn der Phrase nicht sein : „man begann, sich nach dem Namen Jehovas zu nennen", im Gegensatze zu den canaanitischen Menschenkindern (Clericus, Ilgen, Michaelis). Der Verfasser will durch diese Phrase den Zeitpunkt angeben, wann man angefangen habe, den einen wahren Gott *öffentlich* und *feierlich* zu verehren in Wort und Handlung, d. i. in Gebet, Lob, Preis, Dank und Opfer (Delitzsch). Der Fromme, der sich als Ebenbild Gottes erkennt und überzeugt ist, dafs seine geistigen Gaben und Eigenschaften ein Geschenk Gottes sind und selbst sein irdisches Glück hauptsächlich von der göttlichen Gnade und dem göttlichen Beistande abhängt, findet sich aufgefordert, Gott für alles Gute zu danken und zu preisen und dieses auch öffentlich zu erkennen zu geben. Es ist demnach hier von einem feierlichen gemeinsamen und geordneten Gottesdienste oder einem Gemeinde - Gottesdienste die Rede, welcher mit Enosch anfing. Wie bei den Kainiten die Erbauung einer Stadt der Anfang eines Weltreiches war, so war der feierliche Gottesdienst der Sethiten der Anfang des Gottesreiches. In diesem Sinne verstehen unsere Stelle auch Franzius, Schol. sacrif. disp. 2, §. 119, Gerhard, T. b. lib. de Min. Eccles. p. 22 und T. 5 de ecclesia p. 86 a., Rosenmüller, Schol. a. h. l. : „dicit igitur tunc cultum dei publicum, vel certos ritus deum colendi institutos esse." Pfeiffer, dub. vex. cent. 1, loc. 17, C. Fr. Keil, biblischer Commentar über das A. T., 1. Theil, die Bücher Moses, Leipz. 1861.

Die Angabe eines feierlichen Gottesdienstes in der Gemeinde setzt aber die Verehrung des einen wahren Gottes in den Privathäusern voraus. Denn die wahre Religion ist dem Verfasser der Genesis offenbar die primitive, und um den Glauben an dieselbe (5, 22; 6, 9) oder um das Abfallen (6, 5) von ihr dreht sich die ganze Geschichte der kommenden Geschlechter. — Aus dieser feierlichen gemeinsamen Gottesverehrung, welche auf die Erhaltung, Förderung und Belebung eines frommen Sinnes einen mächtigen Einflufs ausübt, erklärt sich auch, dafs bei den Nachkommen Seths Frömmigkeit und Tugend sich erhielten und dieselben mit ihrem vollen Namen Söhne (Kinder) Gottes benannt wurden. Es scheint die Angabe, dafs man nach der Geburt des Enosch angefangen habe, den Namen Jehovas, des einen wahren Gottes, anzurufen, eine Beziehung auf diesen Namen zu haben. אֱנוֹשׁ von אָנַשׁ *schwach, hinfällig, krank sein*, Jer. 17, 9, in Niph. 2 Sam. 12, 15, bezeichnet den Menschen als einen schwachen, hinfälligen, kranken. Spricht sich in diesem Namen das Gefühl und die Erkenntnifs der Ohnmacht, Hinfälligkeit und Sterblichkeit aus, so trieb derselbe zum Anrufen des Namens Jehovas und zum Gebete um göttlichen Beistand und zum Dank und Preise der göttlichen Wohlthaten an. Dafür, dafs אֱנוֹשׁ den Menschen als einen schwachen und hinfälligen bezeichnet, sprechen Ps. 8, 5; 90, 3; 103, 15 u. a. Die Bedeutung: der *Männliche* (Fürst, concord. bibll.) oder *Sprofs, Spröfsling* von אֱנַשׁ = نَشَأَ *wachsen, sprossen*, daher نَشْأٌ *Sprofs*, نَاشِئٌ *Jüngling* (Fürst, Handb.) ist uns nicht so wahrscheinlich, weil א zur Wurzel zu gehören scheint und sich auch in den Dialecten findet, vgl. אִישׁ, אֲנָשִׁים, אֱנָשָׁא, إِنْسٌ.

Der Grund, warum den Namen Jehovas anrufen so viel ist als Gott selbst verehren, anbeten, liegt darin, dafs die Gottesnamen Gott in seiner Wesenheit, יְהוָה der *Seiende*,

und in seinen Eigenschaften, אֱלֹהִים der *Allmächtige*, אֵל der *Mächtige, Starke* bezeichnen.

Die Erklärung des Onkelos, Pseudojonathan und mehrerer jüdischen Ausleger ist, da הוחל mit ל nie *entweihen* heifst, ohne Zweifel aus der Meinung der Juden hervorgegangen, dafs der heilige Gottesname יְהוָה nicht ausgesprochen werden dürfe. Derjenige nun, welcher diesen Namen aussprach, wurde für einen Entweiher und Schänder des heiligsten Gottesnamens gehalten. Dafs diese Ansicht eine falsche ist und aus Mifsverständnifs derjenigen Stellen, in welchen verboten wird, den heil. Gottesnamen nicht zu mifsbrauchen, hervorgegangen ist, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel. Dieses kann um so weniger bezweifelt werden, da Gott nach 1 Mos. 21, 33; 5 Mos. 6, 4; 2 Mos. 3, 14 mit dem Namen יְהוָה genannt sein will. Durch diesen Gottesnamen, welcher Gott als den Ewigseienden, Unveränderlichen und Einen bezeichnet, sollte Israel bei dem Glauben an *einen* Gott erhalten werden. Vgl. unsere Abhandlung über den Gottesnamen יְהוָה im III. Bd. unserer „Beiträge“, §. 3, S. 69 ff.



V.

Die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen.

Eine exegetisch-kritische und historische Abhandlung über 1 Mos. 6, 1—4.



§. 1.

Es giebt kaum eine Stelle in den Schriften des A. T., welche in jüngster Zeit die Aufmerksamkeit der Ausleger der heil. Schrift so sehr auf sich gelenkt hat, als die bezeichnete. Mehrere namhafte Gelehrte haben gröfsere Abhandlungen über dieselbe geschrieben und den Sinn, welchen sie in derselben fanden, ausführlich zu begründen gesucht (1). Sie sind aber zu ganz verschiedenen Resultaten gelangt. Eine Verschiedenheit der Ergebnisse findet

---

(1) Die wichtigeren neueren Abhandlungen und Monographien sind: „Die Ehen der Kinder Gottes mit den Töchtern der Menschen" von Prof. Dr. C. F. Keil. Eine exegetische Untersuchung über Gen. VI, 1—4 in der Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche, herausgegeben von Dr. A. G. Rudelbach und Dr. H. F. Guerike, 16. Jahrgang 1855, 2. Quartalheft, Leipzig und Frankfurt, S. 220—256; — „Die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen". Eine theologische Untersuchung zur exegetischen, historischen, dogmatischen und praktischen Würdigung des biblischen Berichtes Gen. 6, 1—4, von J. H. Kurtz, Berlin 1857; — „Die Söhne Gottes und die Töchter der Menschen" (von Hengstenb.). Evangel. Kirchenzeitung, Berlin 1858, Bd. LXII, fünftes Heft, Nr. 35 und 36, Fortsetzung 399—401 und Nr. 36, 407—415 und Nr. 37, 415—422. „Die Verbindung der Gottessöhne mit den Menschentöchtern und die Riesen, die gewaltigen von der Urzeit der berühmten Männer, Gen. 6, 1—4" in der Zeitschrift „der Katholik" für katholische Wissenschaft und kirchliches Leben, Mainz 1859, 39. Jahrg., Neue Folge, erster Jahrg. XXII, S. 337 ff.; zweiter Artikel, 39. Jahrg., S. 443—459; dritter Artikel Nr. XL, S. 591—597; vierter und letzter Artikel III, Nr. LII,

sich selbst in einem wichtigen Punkte unter den Auslegern, welche die Genesis für historisch wahr, d. i. für eine Schrift halten, worin nur wahre Thatsachen und Offenbarungen und nicht eine ausgeschmückte Tradition oder theilweise Sagen und Mythen mitgetheilt werden. Da diese Stelle wirklich in mancher Rücksicht und selbst für die dogmatische Lehre von den Engeln von nicht geringer Wichtigkeit ist und selbst die gläubigen Schriftausleger

---

S. 739—754; — „Die Söhne Gottes in 1 Mos. 6, 1—4, und die sündigenden Engel in 2 Petr. 2, 4. 5 und Juda V. 6. 7.“ Eine Streitschrift gegen Herrn Dr. Hengstenberg von Joh. Heinr. Kurtz, Mitau 1858. (Vgl. die Gegenbemerkungen über diese Schrift von Str. in der allgemein kritischen Bibliographie V, S. 289 ff. der Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche von A. G. Rudelbach, 22. Jahrg., zweites Quartalheft, Leipz. 1861.) — Diese Streitschrift von Kurtz handelt 1) von der Wichtigkeit des Streites über Gen. 6, 1—4, 2) von der Kirchlichkeit der Engeldeutung und 3) darüber, ob das neue Testament Zeugnisse *gegen* die Engeldeutung darbiete, 4) ob das neue Testament Zeugnisse *für* die Engeldeutung darbiete, a) die Priorität des Judasbriefes, b) die Petrusstelle, c) die Judasstelle. 5) Von den Wurzeln der Engeldeutung im alten Testament, a) die Sethiten und die Kainiten . . ., b) die Söhne Gottes und die Töchter der Menschen, c) die Ankündigung des Gerichtes, d) die Heroen der Urzeit. Kurtz schliefst seine Abhandlung mit den Worten : „Es hat sich gezeigt, dafs auch Hengstenberg's vielversprechender Entwurzelungsversuch vollständig (?) mifslungen ist. Es hat sich gezeigt, dafs Grammatik (?) und Lexicon (?), Zusammenhang (?) und Sprachgebrauch (?) nur eine Deutung von Genes. 6, 1—4 zulassen, nämlich die von den Engeln (?), und es eitel Selbsttäuschung ist, wenn man sich einbildet, zwischen diesen Grofsmächten der Exegese und dem Papstthum traditionell dogmatischen Vorurtheils (?) noch ein Concordat zu Gunsten der Sethitendeutung abschliefsen zu können.“

Der Grund, warum wir diese Stelle der Genesis von Neuem ausführlich erörtern und den Sinn, den wir darin finden, zu erforschen suchen, liegt einestheils darin, dafs die Ausleger selbst über den wichtigsten Punkt derselben sich noch nicht geeinigt haben, und anderentheils darin, dafs selbst diejenigen Ausleger, welche im Wesentlichen mit uns übereinstimmen, nach unserer Ueberzeugung doch Mehreres nicht genügend erörtert und begründet und die abweichenden Erklärungen nicht in allen Punkten als unbegründet nachgewiesen haben.

sich über den Hauptinhalt noch nicht geeinigt haben, so sind wir dadurch öfters angetrieben worden, dieselbe exegetisch-kritisch zu erforschen und die verschiedenen Erklärungen und die dafür angeführten Gründe zu prüfen und das wahr Erkannte urtheilsfähigen Männern zur Prüfung vorzulegen. Wir sind uns bewufst, dafs wir nur die Wahrheit gesucht und die uns zu Gebote stehenden Mittel bei der Erforschung des Sinnes angewendet haben. Bevor wir aber auf die Sache näher eingehen und den Text exegetisch-kritisch und historisch zu erklären suchen, wollen wir den Grundtext, so wie die alten Uebersetzungen anführen und denselben eine deutsche Uebersetzung beifügen : וַיְהִי כִּי־הֵחֵל הָאָדָם לָרֹב עַל־פְּנֵי הָאֲדָמָה וּבָנוֹת יֻלְּדוּ לָהֶם : וַיִּרְאוּ בְנֵי־הָאֱלֹהִים אֶת־בְּנוֹת הָאָדָם כִּי טֹבֹת הֵנָּה וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים מִכֹּל אֲשֶׁר בָּחָרוּ : וַיֹּאמֶר יְהוָה לֹא־יָדוֹן רוּחִי בָאָדָם לְעֹלָם בְּשַׁגַּם הוּא בָשָׂר וְהָיוּ יָמָיו מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה : הַנְּפִלִים הָיוּ בָאָרֶץ בַּיָּמִים הָהֵם וְגַם אַחֲרֵי־כֵן אֲשֶׁר יָבֹאוּ בְּנֵי הָאֱלֹהִים אֶל־בְּנוֹת הָאָדָם וְיָלְדוּ לָהֶם הֵמָּה הַגִּבֹּרִים אֲשֶׁר מֵעוֹלָם אַנְשֵׁי הַשֵּׁם :
1. *Und es geschah, als die Menschen anfingen sich zu vermehren auf der Erde* (eigentl. : *dem Antlitze der Erde*), *und ihnen Töchter geboren wurden,* 2. *da sahen die Söhne Gottes die Töchter der Menschen, dafs sie schön seien und nahmen sich Weiber von allen, die ihnen gefielen.* — 3. *Da sprach Jehova : mein Geist soll nicht ewiglich walten* (Gesen. : *erniedrigt werden*, Meier : *sich erniedrigen*, Mehrere : *streiten*) *im Menschen, weil er ja* (Viele : *der bei ihrer Verirrung*, oder : *wegen ihres Irrens, da er*) *Fleisch ist; und seine Tage sollen sein 120 Jahre.* — 4. *Es waren Riesen auf der Erde in diesen Tagen und auch nachher, als die Söhne Gottes zu den Töchtern der Menschen kamen, wurden sie ihnen geboren; es sind die Helden, welche von Alters her Männer des Ruhms* (eigentl. : *des Namens,* d. i. *berühmt*) *waren.* Der Targum des Onkelos : וַהֲוָה כַּד־שְׁרִיאוּ בְּנֵי־אֱנָשָׁא לְמִסְגֵּי עַל־אַפֵּי אַרְעָא וּבְנָתָא אִתְיְלִידָא לְהוֹן : וַחֲזוֹ בְּנֵי־רַבְרְבַיָּא יַת־בְּנַת אֱנָשָׁא אֲרֵי שַׁפִּירָן אִנּוּן וּנְסִיבוּ לְהוֹן נְשִׁין מִכֹּל דִּי אִתְרְעִיאוּ : וַאֲמַר יְיָ לָא־יִתְקַיַּם דָּרָא

בִּישָׁא הָדֵין קֳדָמַי לְעָלַם בְּדִיל דְּאִנּוּן בִּשְׂרָא וְעוֹבָדֵיהוֹן בִּישַׁיָּא אַרְכָּא
יְהִיב לְהוֹן מְאָה וְעֶשְׂרִין־שְׁנִין אִם־יְתוּבוּן : גִּבָּרַיָּא הֲווֹ בְּאַרְעָא בְּיוֹמַיָּא
הָאִנּוּן וְאַף בָּתַר־כֵּן דִּי יָעֲלוּן בְּנֵי רַבְרְבַיָּא לִבְנָת אֱנָשָׁא וִילִדָן מִנְּהוֹן אִנּוּן
גִּבָּרַיָּא דְּמֵעָלְמָא אֱנָשִׁין דִּשְׁמָא : *Und es geschah als die Söhne der Menschen angefangen hatten, sich auf der Oberfläche der Erde zu vermehren und ihnen Töchter geboren wurden, — da sahen die Söhne der Grofsen (Fürsten) die Töchter der Menschen, dafs sie schön waren und sie nahmen sich Weiber von allen, die ihnen gefielen. — Und es (da) sprach der Herr (Jehova) : nicht soll (wird) bleiben dieses böse Geschlecht vor mir ewiglich, weil es Fleisch ist und seine Werke böse; es wird ihm eine Länge (Lebensdauer) von 120 Jahren gewährt, wenn es sich bekehren will. Helden waren in diesen Tagen auf der Erde und auch nachher, als die Söhne der Grofsen (Fürsten) zu den Töchtern der Menschen gekommen waren, wurden von ihnen (Kindern) gezeugt : es sind die Helden von Alters her, Männer des Ruhms* (eig. : *Namens*).

Der Syr. : ܘܗܘܐ ܕܟܕ ܫܪܝܘ ܒܢܝ̈ܢܫܐ ܠܡܣܓܐ ܥܠ ܐܦܝ̈ ܐܪܥܐ
ܘܒܢ̈ܬܐ ܐܬܝܠܕ ܠܗܘܢ ܚܙܘ ܒܢܝ̈ ܐܠܗܐ ܠܒܢ̈ܬ ܐܢܫܐ ܕܫܦܝܪ̈ܢ
ܐܢܝ̈ܢ ܘܢܣܒܘ ܠܗܘܢ ܢܫ̈ܐ ܡܢ ܟܠ ܕܓܒܘ܀ ܘܐܡܪ ܡܪܝܐ ܠܐ
ܬܥܡܪ ܪܘܚܝ ܒܐܢܫܐ ܠܥܠܡ ܡܛܠ ܕܒܣܪܐ ܗܘ ܘܢܗܘܘܢ ܝܘܡܘ̈ܗܝ
ܡܐܐ ܘܥܣܪܝܢ ܫܢܝ̈ܢ ܓܢܒܪ̈ܐ ܗܘܘ ܒܐܪܥܐ ܒܝܘܡ̈ܬܐ ܗܢܘܢ ܘܐܦ ܡܢ
ܒܬܪ ܕܥܠܘ ܒܢܝ̈ ܐܠܗܐ ܠܘܬ ܒܢ̈ܬ ܐܢܫܐ ܘܝܠܕܝ
ܠܗܘܢ ܓܢܒܪ̈ܐ ܕܡܢ ܥܠܡ ܓܒܪ̈ܐ ܕܫܡܗܐ ܀ *Und es geschah, als die Menschensöhne anfingen, sich auf der Oberfläche der Erde zu vermehren und ihnen Töchter geboren wurden, da sahen die Söhne Gottes die Töchter der Menschen, dafs sie schön waren, und sie nahmen sie sich zu Weibern von allen, welche sie ausgewählt hatten. Und es sprach der Herr : nicht soll (wird) wohnen mein Geist im Menschen ewiglich, weil er Fleisch ist : und es werden seine Tage hundertzwanzig Jahre sein. Und es waren Helden (Giganten) auf der Erde in jenen Tagen und auch nachher : weil die*

Söhne Gottes zu den Töchtern der Menschen kamen und ihnen Helden geboren wurden, Helden der Namen (berühmte Helden). Hieron. (Vulg.) : *Cumque coepissent homines multiplicari super terram, et filias procreassent, videntes filii dei filias hominum quod essent pulchrae, acceperunt sibi uxores ex omnibus quas elegerant. Dixitque deus : non permanebit spiritus meus in homine in aeternum, quia caro est; eruntque dies illius centum viginti annorum. Gigantes autem erant super terram in diebus illis; postquam enim ingressi sunt filii dei ad filias hominum, illaeque genuerunt, isti sunt potentes a saeculo viri famosi.* Der Alex. (LXX) : *Καὶ ἐγένετο ἡνίκα ἤρξαντο οἱ ἄνθρωποι πολλοὶ γένεσθαι ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ θυγατέρες ἐγεννήθησαν* (Manuscrip. Alex. : *ἐγενήθησαν*) *αὐτοῖς. Ἰδόντες* (Complut. : *εἰδότες*) *δὲ υἱοὶ* (Compl. : *οἱ υἱοὶ*, Manuscr. Alex. : *οἱ ἄγγελοι* [2]) *τοῦ θεοῦ* (Aquila : *υἱοὶ τῶν θεῶν*, Symmach. : *οἱ υἱοὶ τῶν δυναστευόντων*) *τὰς θυγατέρας τῶν ἀνθρώπων, ὅτι καλαί εἰσιν, ἔλαβον ἑαυτοῖς γυναῖκας ἀπὸ πασῶν, ὧν ἐξελέξαντο. Καὶ εἶπε κύριος ὁ θεὸς, οὐ μὴ καταμείνῃ τὸ πνεῦμά μου ἐν τοῖς ἀνθρώποις τούτοις εἰς τὸν αἰῶνα, διὰ τὸ εἶναι αὐτοὺς σάρκας· ἔσονται δὲ αἱ ἡμέραι αὐτῶν, ἑκατὸν εἴκοσιν ἔτη. Οἱ δὲ γίγαντες* (Aq. : *οἱ ἐπιπίπτοντες, οἱ βίαιοι*, Symmachus : *οἱ δυσίατοι, βίαιοι*) *ἦσαν ἐπὶ τῆς γῆς ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις· καὶ μετ' ἐκεῖνο, ὡς ἂν εἰσεπορεύοντο οἱ υἱοι τοῦ*

---

(2) Außerdem giebt es noch drei jüngere Codices der LXX, welche, wie Philo (de Gigant.), in V. 2 für בְּנֵי הָאֱלֹהִים *ἄγγελοι τοῦ θεοῦ* haben. In V. 4 haben aber alle Codd. ohne irgend eine Variante *υἱοὶ τοῦ θεοῦ*, wie alle übrigen Codd. und der Cod. Vatic. V. 2. Die Lesart *ἄγγελοι* ist daher ohne Zweifel später durch einen Interpolator in den Text der LXX gekommen. Es hat dieser aber vergessen, die Aenderung in V. 4 vorzunehmen. Gegen die Ursprünglichkeit der Lesart *ἄγγελοι* spricht auch die große Verbreitung der Sage über die Vermischung der Engel mit den Weibern. Hätte ursprünglich *ἄγγελοι* statt *υἱοὶ* im Texte der LXX gestanden, so hätte diese Lesart nicht ganz verschwinden können.

θεοῦ πρὸς τὰς θυγατέρας τῶν ἀνθρώπων, καὶ ἐγεννῶσαν (Compl. : *ἐγέννησαν*) *αὐτοῖς·* (Manusc. Alex. : *ἑαυτοῖς*, wie auch ed. Compl.) *ἐκεῖνοι ἦσαν οἱ γίγαντες οἱ ἀπ' αἰῶνος, οἱ ἄνθρωποι οἱ ὀνομαστοί.* Der arab. Uebersetzer Saadia Hag-Gaon : وَلَمَّا ٱبْتَدَاءَ ٱلنَّاسُ اَنْ يَكْثُرُوا عَلَى وَجْهِ ٱلْاَرْضِ وُوُلِدَ لَهُم بَنَاتٌ ۞ رَأَى بَنُو ٱلْاَشْرَافِ بَنَاتَ ٱلْعَامَّةِ حَسَانًا فَاتَّخَذُوا لَهُم نِسَاءً مِنْ جَمِيعِ مَنِ ٱخْتَارُوهُ ۞ فَقَالَ اللّٰهُ عِنْدَ ذَلِكَ لَا تَحِلُّ رُوحِي عَلَى هَؤُلَاءِ ٱلنَّاسِ اَبَدًا لِاَنَّهُمْ بَشَرِيُّونَ وَيَكُونَ ٱلْمَهْلُ مِنِّي لَهُمْ مِئَةً وَعِشْرِينَ سَنَةً ۞ وَكَانَ عَلَى ٱلْاَرْضِ جَنَابِرَةٌ فِي تِلْكَ ٱلْاَيَّامِ وَمِنْ بَعْدِهَا لِاَنَّ بَنِي اِلُوهِيم دَخَلُوا عَلَى بَنَاتِ قَايِنَ فَوَلَدْنَ لَهُمْ جَنَابِرَةً دَهْرِيِّينَ جَبَابِرَةً مَذْكُورِينَ ۞ *Und als die Menschen anfingen auf der Oberfläche der Erde sich zu vermehren und ihnen Töchter geboren wurden, sahen die Söhne der Edlen (Vornehme, Fürsten) die Töchter des Volkes, daſs sie schön waren und sie nahmen sich Weiber von allen, welche sie ausgewählt hatten. Und Gott sprach dann : nicht soll wohnen mein Geist in diesen Menschen ewiglich, weil sie Fleisch sind, und es wird sein ein Vorzug (Zeitraum), welchen ich ihnen gewähre, von 120 Jahren. Und es waren auf der Erde Giganten (Riesen) in jenen Tagen und nach denselben; weil die Söhne Elohim (Gottes) zu den Töchtern Kains kamen und sie ihnen ewige Giganten, berühmte Giganten geboren.*

Geschichte der Erklärungen von Gen. 6, 1—4.

§. 2.

So leicht verständlich diese Stelle auch beim ersten Blick zu sein scheint, so enthält sie doch einige Ausdrücke,

welche nicht blofs die älteren und neueren Ausleger, sondern auch die Kirchenväter verschieden erklären. Hauptsächlich sind es die Worte: בְּנֵי הָאֱלֹהִים (*Söhne Gottes*) und בְּנוֹת הָאָדָם (*Töchter der Menschen*), dann die eheliche Verbindung beider mit einander und die nach vielen Auslegern aus dieser Ehe hervorgegangenen נְפִילִים (*Riesen*), und die גִּבּוֹרִים, worüber wir bei den Kirchenvätern und den christlichen und jüdischen Auslegern eine verschiedene Erklärung finden. Von geringerer Wichtigkeit sind einige andere verschieden erklärte Ausdrücke, wie רוּחַ, יָדוֹן und בְּשַׁגָּם. In Betreff der Gottessöhne besteht die Verschiedenheit darin, dafs mehrere ältere Kirchenväter und viele Ausleger, insbesondere mehrere neuere, darunter *Engel*, dagegen mehrere andere, insbesondere spätere Kirchenväter und christliche und jüdische Ausleger *Nachkommen Seths* oder doch *fromme Gottesverehrer* und Mitglieder des frommen Geschlechtes verstehen, welche sich mit den Menschentöchtern, durch deren Schönheit sie angezogen wurden, fleischlich vermischt und mit denselben Riesen und Helden, grofse und starke Menschen, gezeugt haben. Bei denjenigen Auslegern, welche unter den *Gottessöhnen* Engel verstehen, besteht wieder darüber eine verschiedene Ansicht, ob darunter gefallene Engel, Dämonen, oder gute Engel, welche erst durch sinnliche Begierden und fleischliche Vermischung mit den Menschentöchtern zum Falle gekommen und ihren glücklichen Zustand verloren haben, zu verstehen seien. Diejenigen Ausleger, welche unter בְּנֵי הָאֱלֹהִים *gute Engel* verstehen, halten diese fleischliche Vermischung mit den בְּנוֹת הָאָדָם für einen *zweiten* Sündenfall der Engel. Denn dafs vor dem Falle dieser Engel schon andere gefallen waren, beweisen die Erzählung vom Sündenfall des ersten Menschenpaares und andere Stellen der heil. Schrift. War der eigentliche Verführer der beiden Stammältern des Menschengeschlechts der Teufel oder ein böser Engel, so kann die Ursache des Falles dieses Engels nicht eine fleischliche Vermischung mit den Menschentöchtern gewesen sein.

Dafs die schon bei Philo de Gigant. und bei Joseph. lib. I Ant. vorkommende Meinung, nach welcher an unserer Stelle von einer fleischlichen Vermischung der Engel mit Menschentöchtern die Rede sei, in den ersten Jahrhunderten des Christenthums sehr verbreitet gewesen ist, beweisen zahlreiche Stellen bei den älteren Kirchenvätern. Unter diesen waren dieser Meinung zugethan Justinus Martyr, Apolog. II, Nr. 5 (*οἱ δ' ἄγγελοι, παραβάντες, τήνδε τὴν τάξιν, γυναικῶν μίξεσιν ἡττήθησαν, καὶ παῖδας ἐτέκνωσαν, οἵ εἰσιν οἱ λεγόμενοι δαίμονες*), Athenagoras (legat. pro Christianis Nr. 24 sq.), Clemens von Alexandrien (paedag. III, 2, Stromat. V, 1, §. 10, VII, 7, III, 7 eclog. proph. 808 ed. Sylb.), Tertullian, Tatian (orat. contra Graecos c. 12), Minucius Felix, Cyprian (de discipl. et hab. mulier. c. 11), der Verfasser der Schrift: „de singularite clericorum, novimus et angelos cum feminis cecidisse; Testam. XII Patriarcharum“ (Test. Rub. §. 5, vgl. Fabricii cod. pseudepigr. V, T. I, p. 161 sqq. und Hoffmann, Buch Henoch II, S. 912 ff.), Methodius (de resurrectione, bei Epiphanius haeres. 64), Lactantius (Instit. divin. II, 15), Eusebius von Cäsarea, Anatolius, Bischof von Laodicea, im Canon Paschal. bei Euseb. histor. eccles. VII, 32, §. 8, Ambrosius, Sulpitius Severus († 420), histor. sacr. lib. I, Theognostus bei Photius, wahrscheinlich auch Irenäus, lib. IV cont. haeres. c. 16 (30), §. 2, wo er von einer Gesandtschaft des Henoch an die Engel spricht, welche nach ihrem Falle auf die Erde zum Gerichte verstofsen worden sind. Unter den späteren christlichen Schriftstellern und Auslegern sind dieser Meinung zugethan der holländische Philologe Drusius, Bangius (coel. Orient. exerc. p. 30, 93), Dorscheus (Pentad. auct. disput. I), Franzius (Schol. sacr. disput. VIII, §. 49 sq.), Hottinger (Enned. disput. I), Dreschler (Einl. in die Genesis, S. 91 f.), M. Baumgarten (Comment. z. Pent.), Chr. v. Hofmann (Weiss. u. Erfüll. I, S. 88 ff. und Schriftbeweis I, S. 374 ff., erste Aufl. 1852,

zweite Aufl. 1857), Joh. Richers (die Schöpfungs-, Paradieses- und Sündfluthgeschichte, Leipz. 1854, S. 384 ff.), Stier (Brief Judä, S. 112 ff.), Dietlein (Commentar zum 12. Briefe Petri, S. 149 ff.), Gesenius (Lexic.), W. Neumann, Maurer (Comment.), v. Bohlen (Comment. über Genes.), Nägelsbach, W. F. Gafs, Huther, Zezschwitz, G. L. Hahn, Tuch (Commentar über die Genesis), C. J. Nitzsch, Fr. Bleek, Fr. G. Oettinger, J. H. Kurtz (in den oben angeführten beiden Abhandlungen und in der Geschichte des A. B. I, S. 76 ff.), Aug. Knobel (die Genesis erklärt, Leipz. 1852 und 2. Ausg. 1862), Fr. Delitzsch (Commentar über die Genesis, dritte durchaus umgearbeitete Ausgabe, Leipz. 1860), Dillmann (das Buch Henoch, aus dem Aethiopischen übersetzt und erklärt, Leipz. 1855, S. XXVI). Hupfeld (Ps. 29, 1). Wir ersehen aus diesem Verzeichnifs, dafs die Meinung, wonach Gen. 6, 1—4 von den Ehen der Engel mit den Töchtern der Menschen die Rede sei, selbst unter den Kirchenvätern sehr verbreitet gewesen ist, und dafs dieselbe in jüngster Zeit unter den protestantischen Auslegern und Gelehrten viele Vertheidiger gefunden hat. Nach v. Hofmann soll die Engeldeutung „jetzt schon für allgemein anerkannt gelten"; nach Delitzsch sind die exegetischen und heilsgeschichtlichen Erörterungen über diesen Gegenstand *entscheidend* und *abschliefsend*; und nach Kurtz kann man „nur mit einer Stirn von Eisen und Stahl heute noch behaupten wollen, dafs diese Auslegung in den Worten von Gen. 6, 1—4 keinen Grund und Boden habe." Nach demselben ist die Engeldeutung, welche nach Hengstb. ein mythisches Element in die älteste Offenbarungsurkunde bringt, tiefer, reicher, voller, umfassender an Lehre, Mahnung und Warnung für Mit- und Nachwelt, bedeutungsvoller für die Heilsgeschichte, für das Verständnifs und Beurtheilung des Heidenthums, für die Beziehungen und Gegensätze zwischen Menschen- und Engelwelt, für die Stellung des weiblichen Geschlechtes,

die Wege und Gerichte Gottes. Nach Hengstb. ist aber diese Auslegung alexandrinisch, gnostisch, kabbalistisch, muhammedanisch.

Da es manchen unserer Leser von Interesse sein wird, einige der wichtigeren Stellen aus den Kirchenvätern näher zu kennen, so wollen wir die eine und andere Stelle aus denselben wörtlich anführen. Justinus schreibt Apoc. II pro Christianis §. 5 : „Nachdem Gott Himmel und Erde geschaffen, das Irdische dem Menschen unterworfen, die himmlischen Körper, die er ebenfalls der Menschen wegen gemacht hat, zur Hervorbringung der Früchte und zum Wechsel der Zeit angeordnet und dieses göttliche Gesetz befestigt hatte, so übergab er den Engeln, die er zu diesem Amte bestimmte, die Sorge für die Menschen und alle Geschöpfe der Erde. Aber die Engel übertraten ihr Amt, vermischten sich mit den Weibern und zeugten Kinder, die man Dämonen nennt. Auch in der Folge verführten sie das Menschengeschlecht zu ihrem Dienste, und bedienten sich zu diesem Zwecke theils Zauberschriften, theils Schrecknissen und Qualen, und der Lehren von Brand-, Trank- und Fettopfern, deren sie entbehren mußten, nachdem sie durch die Krankheiten der Begierde unterjocht worden sind, und säeten unter die Menschen Mord, Krieg, Ehebruch, Schandthaten und alle Gattungen von Lastern aus. Daher trugen die Dichter und Mythenschreiber, weil sie nicht wußten, daß Engel und die von ihnen gezeugten Dämonen das, was sie in ihren Schriften aufgezeichnet hatten, an Knaben, Weibern, Städten und Nationen verübten, solches auf Gott und seine Söhne, wie auch seine Brüder, den Neptun und Pluto und deren Söhne über. Denn den Namen, welchen ein jeglicher Engel sich und seinen Söhnen beilegte, gaben sie einem jeden.“ In der ersten Apologie für die Christen an den Kaiser Antoninus Pius, §. 5 schreibt Justin : „Uns zu bestrafen haltet ihr, von vernunftloser Begierde und bösen Dämonen getrieben, für etwas Geringes; denn es soll die Wahrheit gesagt werden. Als nämlich vor Alters

böse Dämonen erschienen und Frauen und Knaben schändeten, zeigten sie den Menschen schreckliche Gestalten, so dafs Alle in Furcht und Beben geriethen, die dieses nicht vernünftig untersuchten; sondern von Schrecken hingerissen und die bösen Dämonen nicht kennend, sie Götter nannten und jeglichem denjenigen Namen beilegten, den sich jeder Dämon gegeben hatte" (3). Und Tertullian schreibt de idololatria cap. IX : „Unum propono, angelos esse illos desertores dei, amatores feminarum, proditores etiam huius curiositatis, propterea quoque damnatos a deo," vgl. de cult. feminar. cap. 10, und de veland. Virg. cap. 7 schreibt derselbe : „Nam et scriptura sic suggerit : et factum est, inquit, cum coepissent homines plures fieri super terram, et filiae natae sunt eis; conspicati autem filii dei filias hominum, quod pulchrae essent, acceperunt sibi uxores ex omnibus quas elegerunt. Hic enim nomen mulierum graecum uxores sapit, quia de nuptiis mentio est. Cum ergo filias hominum dicit, manifeste virgines portendit, quae adhuc apud parentes deputarentur (nam nuptae maritorum nuncupantur), cum potuerit dixisse uxores hominum, aeque non adulteros nominans angelos, sed maritos, dum innuptas sumunt filias hominum, quas natas supra dixit, sic quoque virgines significans. Supra natas, at hic angelis nuptas. Aliud eas nescio quam natas et de hinc nuptas. Debet ergo adumbrari facies tam periculosa, quae usque ad coelum scandala iaculata est, ut coram deo adsistens, cui rea est angelorum exterminatorum, ceteris quoque angelis erubescat, et malum illam aliquando

---

(3) Dr. Semisch, Justin der Martyrer, schreibt II, S. 387 über dessen Lehre von den gefallenen Engeln : „Werfen wir schliefslich auf den Ursprung des geschilderten Dogmas einen Blick, so springt es in die Augen, dafs gar viele und mannigfaltige Fäden in demselben durcheinander laufen, biblische und unbiblische, jüdische und heidnische Elemente schliefsen sich in ihm zur mühsam erzielten Einheit zusammen. Wie bei keinem anderen Dogma ist bei diesem der christliche Boden von fremdartigem, ausländischem Gewächs überwuchert worden."

libertatem capitis hic comprimat; iam nec hominum oculis offerendam. Sed etsi contaminatas iam feminas angeli illi appetissent, tanto magis propter angelos virgines velari debuissent, quando magis propter virgines angeli deliquisse potuissent." Vgl. Advers. Marcionem V, 18. — Cyprian a. a. O. : „Quae omnia peccatores et apostatae angeli suis artibus prodiderunt, quando ad terrena contagia devoluti, a coelesti vigore recesserunt. Illi et oculos circumducto nigrore fucare, et genas mendacio ruboris inficere, et mutare adulterinis coloribus crinem, et expugnare omnem oris et capitis veritatem corruptelae suae impugnatione docuerunt." Minucius Felix in Octavio : „Spiritus sunt insinceri, vagi, a coelesti vigore, terrenis labibus et cupiditatibus depravati; isti igitur spiritus, posteaquam simplicitatem substantiae suae onusti et immersi vitiis perdiderunt, ad solatium calamitatis suae non desinunt iam perditi perdere et depravati errorem pravis regionibus a deo segregare." Ambrosius, lib. de Noe et arca cap. 4 sagt: „Gigantes ex angelis et mulieribus generatos asserere divinae scripturae conditorem." Und lib. I de virginibus : „Quem praeclarum autem, angelos propter intemperantiam suam in saeculum cecidisse de coelo; Virginem propter castimoniam in coelum transiisse de saeculo?" Dieser Ansicht stimmen auch Eusebius, lib. V de praeparat. Evang. c. 4 et Methodius, orat. de resurrectione bei.

§. 3.

Die Ansicht, daſs die בְּנֵי הָאֱלֹהִים an unserer Stelle Engel seien, die sich mit den *Menschentöchtern* (בְּנוֹת הָאָדָם) fleischlich vermischt und Kinder gezeugt haben, ist aber nicht eine bei den Kirchenvätern entstandene und eine christliche, sondern wir finden dieselbe schon früher bei einigen Juden, namentlich bei Philo, dem jüdischen Philosophen, und bei Flavius Josephus. Philo thut derselben in seiner Schrift „de Gigantibus p. 285 ed. Francof." Erwäh-

nung, wo er Gen. 6, 2 *ἄγγελοι τοῦ θεοῦ* von den unsichtbaren Bewohnern der Luft erklärt, indem er schreibt: „*οὓς* (*ἀγγέλους* die Lesart des alex. Cod.) *ἄλλοι φιλόσοφοι δαίμονας, ἀγγέλους Μωσῆς εἴωθεν ὀνομάζειν, ψυχαὶ δ' εἰσὶ κατὰ τὸν ἀέρα πετόμεναι.*" Daselbst S. 292 soll dieses von Moses gesagt sein: „*βούλεται δὲ ἐκεῖνό σοι παραστῆσαι, ὅτι οἱ μὲν γῆς, οἱ δὲ οὐρανοῦ, οἱ δὲ θεοῦ γεγόνασιν ἄνθρωποι — — γῆς μὲν οἱ θηρευτικοὶ τῶν σώματος ἡδονῶν — — οὐρανοῦ δὲ ὅσοι τεχνῖται καὶ ἐπιστήμονες καὶ φιλομαθεῖς — — θεοῦ δὲ ἄνθρωποι ἱερεῖς καὶ προφῆται.*" Und Fl. Josephus schreibt Antiqq. I, 3, 1: „*πολλοὶ ἄγγελοι θεοῦ γύναιξι συμμιγέντες, ὑβριστὰς ἐγέννησαν παῖδες, καὶ παντὸς ὑπερόπτας καλοῦ, διὰ τὴν ἐπὶ τῇ δυνάμει πεποίθησιν· ὅμοια γὰρ τοῖς γιγάντων τετολμῆσθαι λεγομένοις ὑφ' Ἑλλήνων, καὶ οὗτοι δράσαι παραδιδονται.*" Diese Ansicht des Philo und des Josephus hat wahrscheinlich ihren Grund in der Uebersetzung ihrer Worte: בְּנֵי הָאֱלֹהִים durch *οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ*, indem der Cod. Alexandr. diese Worte statt *υἱοὶ τοῦ θεοῦ* hat. Hielt man diese Uebersetzung für richtig, so mufste man unsere Stelle von der fleischlichen Vermischung der Engel mit den Menschentöchtern erklären. Dafs Josephus und Philo die alexandrinische Uebersetzung gebraucht haben, beweisen ihre Schriften zur Genüge. Man kann daher aus Philo und Josephus nicht mit Sicherheit schliefsen, dafs die Ansicht einer Vermischung der Engel mit den Weibern auch bei den palästinischen Juden verbreitet gewesen sei. Zum Beweise, dafs auch Pseudojonathan diese Ansicht gehabt habe, beruft man sich zwar auf dessen Uebersetzung der Verse 2—4 unserer Stelle: וַחֲמוֹן בְּנֵי רַבְרְבַיָא יַת בְּנַת אֱנָשָׁא אֲרוּם שַׁפִּירַן הִינוּן וְכַחֲלַן וּפַקְסַן וּמְהַלְכַן בְּגִילוּי בִּשְׂרָא וְהִרְהִירוּ לְזְנוּ וּנְסִיבוּ לְהוֹן נְשִׁין מִכָּל דְּאִתְרְעִיוּ : וַאֲמַר יְיָ בְּמֵימְרֵיהּ לָא יִתְדְּנוּן כָּל דָּרַיָא בִּישַׁיָא דַעֲתִידִין לְמֵיקָם בִּסְדַר דִּינָא דְּדָרָא דְּמַבּוּלָא לְמוּבְדָא וּלְמִשְׁתֵּיצֵי מִגּוֹ עָלְמָא הֲלָא יְהָבִית רוּחַ קֻדְשִׁי בְּהוֹם מִן בִּגְלַל דִּי יַעְבְּדוּן עוֹבְדִין טָבִין וְהָא אַבְאִישׁוּ עוֹבְדֵיהוֹן הָא יְהָבִית לְהוֹן אַרְכָא

מְאָה וְעַשְׂרִין שְׁנִין מִן בְּגַלַל דְּיַעַבְדוּן תְּתוּבָא וְלָא עֲבָדוּ : שַׁמְחֲזַאי
וְעוּזִיאֵל הִינוּן נְפִילִין שְׁמַיָּא וַהֲווֹ בְּאַרְעָא בְּיוֹמַיָּא הָאִינוּן וְאוּף בָּתַר כֵּן
דְּעָלוּן בְּנֵי רַבְרְבַיָּא לְוַת בְּנַת אֱנָשָׁא וִילִידַן לְהוֹן וְהִינוּן מִתְקְרִין גִּבָּרִין
דְּמֵעָלְמָא אִינְשֵׁי שְׁמָהָן : „Et viderunt filii optimatum filias hominum quod pulchrae essent, et fucantes faciem et discernentes capillos, et ambulantes cum manifestatione carnis et cogitatione scortationis : et acceperunt sibi uxores ex omnibus quae ipsis complacuerant. Et dixit dominus per sermonem suum; non iudicabuntur omnes generationes perversae, quae surrecturae sunt, ordine iudiciorum aetatis diluvii, ut perdantur et exterminentur e medio mundi. An non posui spiritum meum sanctum in illis, eo ut faciant bona opera; quia vero mala egerunt opera sua, ecce dedi illis spatium centum viginti annorum ut poenitentiam agerent, sed non fecerunt. Schamchazai et Uziel, qui cadebant ex coelis, erant in terra in diebus illis : et etiam postquam ingressi sunt filii magnatum ad filias hominum, et pepererunt illis; et hi sunt qui vocantur viri qui a seculo, viri hominum." Allein nach dieser paraphrastischen Uebersetzung sind die בְּנֵי הָאֱלֹהִים nicht Engel, sondern Söhne der Mächtigen und Fürsten, welche sich mit den Menschentöchtern fleischlich vermischen. Nur die נְפִלִים, welche aber nicht als aus jener fleischlichen Vermischung hervorgegangene Söhne, sondern als vom Himmel gefallene Engel bezeichnet werden, hat Pseudojonathan als gefallene Engel gefaſst. Die Auffassung der נְפִלִים als gefallene Engel hat wahrscheinlich ihren Grund darin, daſs Pseudojonathan נְפִילִים für ein Particip Passiv von נָפַל *fallen* hielt und darunter gefallene Engel verstand, die Gott wegen ihrer Sünde aus dem Himmel verstoſsen hatte. Die Meinung, daſs die *Gottessöhne* Engel seien, welche sich mit den Menschentöchtern fleischlich vermischt haben, wird aber ausdrücklich und umständlich im Buche Henoch vorgetragen. Dieses dem Patriarchen Henoch zugeschriebene Buch, welches mehreren älteren Kirchenschrift-

stellern näher bekannt gewesen ist und von den Christen in Aethiopien für ein canonisches Buch gehalten wurde, ist uns in neuerer Zeit näher bekannt geworden, indem dasselbe von dem englischen Reisenden Bruce nach Europa gebracht worden ist. Mehreres hierüber unten, wo über die Engelsage dieses Buches ausführlicher die Rede sein wird.

Umständlich wird diese Engelsage in den Clementinischen Homilien, homil. VIII, 9—19 ed. Dressel, p. 186 sqq. entwickelt. Petrus setzt hier dieselbe in einer Rede über die θεοσέβεια seinen Zuhörern auseinander und zeigt aus dem Falle der Engel, woher alles Böse und Uebel in der Welt komme, und wie sie durch Theilnahme an den Opfern und Mahlzeiten der Götzendiener in die Gewalt der „aus englischem Feuer und weiblichem Blute" entstandenen Dämonen, und durch Meidung des Götzendienstes und alles Unerlaubten, z. B. Genusses von todtem Fleische, Ersticktem und dgl. und durch Befolgung seines (d. i. des von Petrus gelehrten) Gesetzes dem ewigen Verderben entrinnen können. Mehrere Väter benutzten die Engelsage im Kampfe mit dem Heidenthume theils zu apologetischen und polemischen, theils zu paränetischen Zwecken, um vor Unzucht, Putzsucht und anderem heidnischem Wesen zu warnen und Söndern dieser Art die Strafe Gottes zu drohen. Zu diesen Vätern gehören namentlich Tertullian (de cultu foem. I, 2; II, 10; de virgin. veland. c. 7 und de idololatr. c. 4), Cyprian (de discipl. et habit. mul. c. 11). Nicht selten ist es auch der Fall, daſs die Kirchenväter auf diese Sage zur Begründung ihrer Ansicht kommen, daſs theils diese gefallenen Engel, theils die aus der fleischlichen Vermischung der Engel mit den Menschentöchtern erzeugten Giganten die Dämonen und Götter des Heidenthums seien, welche das Menschengeschlecht durch Magie und allerlei Laster corrumpirt und zur Abgötterei verleitet haben. So geschieht dieses bei Athanagoras (Suppl. pro Christ. c. 24), Justinus Martyr an den oben an-

geführten Stellen, Clemens von Alex. a. a. O., Tertullian (Apoc. c. 22), Lactantius (instit. divin. II, c. 14 u. a.). Die betreffenden Stellen der Kirchenväter haben gesammelt Jac. Oede, Comment. de angelis, Traj. ad Rhen. 1755, p. 323 sqq., M. F. Rampf, der Brief Judä, Sulzb. 1854, S. 29 ff. und Fabricius a. a. O.

Ein Hauptgrund, warum mehrere Väter die im Buche Henoch enthaltenen Sagen gläubig annehmen, liegt wohl in dem Umstande, daſs man dafür einen Haltpunkt im Briefe Judä 6 und im zweiten Briefe Petri 2, 4 zu finden glaubte und in Betreff des Kanons der heil. Schrift noch bei mehreren Vätern ein gewisses Schwanken war, indem sie einige Bücher für canonisch, andere für apokryphisch hielten. Mehrere, wie Melito, Hieron. u. A., folgten dem jüdisch-palästinischen, Andere dem hellenistischen, namentlich dem ägyptischen Texte. Als aber im dritten und vierten Jahrhunderte eine strenge Unterscheidung des Canonischen und Apokryphischen hervortrat, und man das Wahre und Sichere von dem Unsicheren und Zweifelhaften ausschied und als auch endlich die Engellehre zur gröſseren Klarheit und Bestimmtheit gelangte, wurde das Buch Henoch als ein nicht zum Bibelcanon Gehörendes erkannt und zugleich die angeblichen Offenbarungen und die Weissagungen des Henoch verworfen und der Glaube an Engelehen, und daher auch die Erklärung von Genes. 6, 1—4 von einer fleischlichen Vermischung der Engel mit Menschentöchtern aufgegeben. Zu der Engeldeutung mochte auch bei dem Einen oder Anderen manches Aehnliche auf auſserbiblischem Gebiete nicht wenig beitragen.

Die Ansicht, daſs Engel sich mit den Menschentöchtern fleischlich vermischt haben, finden wir übrigens auch noch bei einigen späteren jüdischen Schriftstellern. So erklärt Raschi בְּנֵי הָאֱלֹהִים : „isti sunt הַשָּׂרִים (oder nach Bibl. Buxt. הַשֵּׁדִים) qui ibant, in legationibus dei,“ und 4 Mos. 13, 34 : „Nephilim fuerunt Gigantes de filiis Schamchasai et Azael de coelo deciderunt tempore generationis Enochi.“

Wir finden dieselbe ferner in der späteren jüdischen Hagada und bei den Kabbalisten; so zuerst im Pirke Elieser, einem hagadischen Werke, das frühestens im 8. Jahrh. geschrieben ist (vgl. Zunz, die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, S. 271 ff.), indem es darin heifst : „Rabbi dicit, angelos, qui exciderunt loco sanctitatis suae de coelo, vidisse filias Caini, ambulantes : et oculos suos versantes ut meretrices; et errasse post eas et uxores ex illis duxisse"; ferner in Bereschith rabba des R. Mose haddarschan aus dem dritten Viertel des 11. Jahrh. (vgl. Zunz a. a. O. S. 287 ff.), im Buche Rasiel, welches seiner Sprache und seinem Inhalte nach frühestens dem 11. Jahrh. angehört (Zunz a. a. O. S. 167) und unter dem Titel : „Buch der Geheimnisse" ein grofses Bruchstück aus dem Buch Henoch mittheilt, das von den Noach geoffenbarten Geheimnissen, von den Himmeln, Engeln und Wächtern handelt, in dem *Hechaloth*, in dem Maase Bereschith, in dem Buche *Sohar*, das. c. 1300, das zum Theil aus sehr jungen Schriften compilirt ist (4), in dem Pentateuch-Commentar des Menahem Recanati, eines kabbalistischen Schriftstellers gegen Ende des 13. Jahrhunderts, der das Buch *Henoch* ausdrücklich citirt (vgl. Jellinek in der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft III, S. 249), endlich

---

(4) Vgl. Zunz a. a. O. S. 400 und Jellinek : Moses ben Schem Tob de Leon und sein Verhältnifs zum Sohar. Eine historisch-kritische Untersuchung des Sohar, Leipz. 1851. Es wird hier nachgewiesen, dafs Mose ben Schem Tob aus Leon in der zweiten Hälfte des 13. Jahrh. der Haupturheber der Pseudographie des Sohar gewesen, und dafs dieselbe anfänglich aus einzelnen Abhandlungen bestanden, die erst nach und nach zu einem Codex verbunden und zuletzt mit dem Namen des Simeon ben Jochai geschmückt worden, obgleich dieser über alle, die unter בְּנֵי הָאֱלֹהִים Engel verstanden, das Anathema ausgesprochen hat (Jellinek zu Franck. Kabbala, S. 291 und Delitzsch, Genesis Bd. I, S. 230 f., 3. Ausg. — Die Stelle aus dem Sohar hat Laurence in den Preliminary dissert. bei Hofmann (das Buch Hennoch Bd. I, S. 54) im Original mitgetheilt.

in dem Nischmath Chajim des Rab. Manasse ben Isreel und den Zeena Ureena des Rab. Jacob ben Isaak, zwei deutschen Juden des 17. Jahrh. (vgl. Wolf, biblioth. hebr. I, p. 598). Uebrigens hat die Engelsage, obgleich das Buch Henoch dem Judenthum angehört, doch nie bei den orthodoxen Juden und im talmudischen Judenthum Eingang gefunden. Dafs selbst die aus Pseudojonathan angeführte Stelle unter den Söhnen Gottes nicht Engel versteht, haben wir oben gesehen.

Was nun die Quelle und erste Veranlassung zu der Engelsage, d. i. zu der Meinung, dafs Engel durch fleischliche Vermischung mit den Weibern zum Falle gekommen sind, betrifft, so liegt sie wahrscheinlich in dem Mifsverständnifs von 1 Mos. 6, 2. 4. Da Job 1, 6; 2, 1 von den Engeln בְּנֵי הָאֱלֹהִים und 38, 7 בְּנֵי אֱלֹהִים gebraucht wird, so konnte man zu einer Zeit, wo die biblische Engellehre noch nicht eine dogmatische Bestimmtheit erhalten hatte und die Engel im A. T. öfters in menschlicher Gestalt erscheinen, leicht auf den Gedanken kommen, dafs auch Genes. 6, 2. 4 von den Engeln die Rede sei und ein Theil derselben durch fleischliche Vermischung mit den Menschentöchtern zum Falle gekommen. Diejenigen unter den Vätern, welche in ihrem Manuscripte Genes. 6, 2 *οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ*, wie der Cod. Alexand. hat, statt der auch von Tischendorf für ursprünglich gehaltenen Uebersetzung *οἱ υἱοὶ τοῦ θεοῦ*, lasen und diese Uebersetzung für richtig hielten, hatten darin einen wichtigen Grund für die Ansicht, dafs ein Theil der Engel durch fleischliche Vermischung mit den Töchtern der Menschen zum Falle gekommen sei. Bei den Juden, welche den hebräischen Text vor Augen hatten, haben wohl jene Stellen des Buches Job, wie bei den Christen, die Worte: *οἱ ἄγγελου τοῦ θεοῦ* im alexandrinischen Texte und bei dem Einen oder Anderen derselben die mifsverstandenen Stellen des Briefes Juda und des 2. Briefes Petri die Hauptveranlassung zu der Engelsage gegeben. Einen nicht geringen Ein-

flufs zur Ausbildung der Henochssage hat vielleicht auch die platonische und alexandrinische Philosophie, insbesondere der Neuplatonismus gehabt. Daher finden wir sie auch bei dem jüdischen Philosophen Philo, lib. de gigantibus, wo Bezug auf 1 Mos. 6, 2 genommen wird und bei Josephus Martyr, Tatian, Athanagoras, Clemens Alex. und Origenes. Wie einige griechische Väter, welche in ihrem Manuscripte *οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ* fanden, so konnten auch die lateinischen Väter, welche angeli dei statt filii dei vor Augen hatten, zu der Meinung geführt werden, dafs 1 Mos. 6, 2. 4 von einer fleischlichen Vermischung der Engel mit den Töchtern der Menschen die Rede sei. Mehrere spätere Väter wurden wohl zu dieser Ansicht durch das hohe Ansehen der früheren und durch den Umstand geführt, dafs diese Sage benutzt werden konnte, die Häfslichkeit unkeuscher Lust, welche selbst für die Engel die traurigsten Folgen hatte, ans Licht zu stellen. Bei manchen aus dem Heidenthum zum Christenthum übergetretenen Christen, welche von dem heidnischen Aberglauben über die Vermischung der Götter, Halbgötter u. s. w. sich noch nicht ganz frei gemacht hatten und jene für Dämonen hielten, mochte ihr früherer Irrthum noch nachwirken, und eine Veranlassung sein, Genes. 6, 2. 4 von einer fleischlichen Vermischung der Engel oder Dämonen mit den Weibern zu erklären. Da schon ältere christliche Schriftsteller die oben angeführten Stellen aus dem 2. Briefe Petri, insbesondere die aus dem Briefe Judä, von einer fleischlichen Vermischung der Engel mit den Weibern erklärten, so haben auch diese neutestamentlichen Stellen ohne Zweifel manchen Christen zu der Meinung geführt, oder doch dazu mitgewirkt, dafs Genes. 6, 2. 4 von einer fleischlichen Vermischung der Engel mit den Töchtern der Menschen zu erklären sei. Es wird dieses um so wahrscheinlicher, wenn man erwägt, dafs auch noch viele neuere christliche Ausleger in jenen beiden

Stellen des N. T., welchen einige die Stelle 1 Kor. 11, 10 beizählen, den Glauben an die Vermischung der Engel mit den Weibern gefunden haben. — Dafs aber diese Auffassung der Stelle Genes. 6, 1—4 nur eine Privatmeinung einiger Väter und nie die kirchliche gewesen ist, werden wir unten, wie wir hoffen, überzeugend darthun. Dafs eine sehr verbreitete Meinung auch eine irrige sein könne, beweiset die über die Entstehung der alexandrinischen Uebersetzung der so genannten 70 Dollmetscher. Es ist bekannt, dafs viele Väter diese Uebersetzung für inspirirt hielten und glaubten, dafs sie das treueste Abbild des hebräischen Grundtextes sei. Hätte man die treue Erhaltung des hebräischen Grundtextes gekannt und die alexandrinische Uebersetzung mit dem Grundtext vergleichen können, so würde man bei den zahlreichen Uebersetzungsfehlern der alexandrinischen Uebersetzung die Falschheit jener Meinung erkannt haben. — Dafs die katholische Kirche auch dasjenige, was vielen älteren Vätern theuer und werth war, aufgegeben hat, wenn man erkannte, dafs dasselbe nicht den Werth habe und die Achtung verdiene, welche man ihm ertheilt hatte, beweist der Umstand, dafs sie die alte lateinische Uebersetzung, die sogenannte Itala, die lange Zeit ein hohes Ansehen genossen hatte, aufgegeben und die bessere von Hieronymus aus dem hebräischen Texte gemachte aufgenommen und als authentisch erklärt hat. — Dafs auch die bei den heil. Vätern verbreitete Meinung über die Bewegung der Sonne um die Erde nicht der Wahrheit entspreche und nicht auf einer göttlichen Offenbarung beruhe, ist jetzt fast allgemein anerkannt.

§. 4.

Nach einer *zweiten* Erklärung, welche wir bei den älteren Kirchenschriftstellern und späteren und neueren christlichen und jüdischen Auslegern finden, sind die

בְּנֵי הָאֱלֹהִים *Schetiten* (Nachkommen Schet's [*Seths*] (5), des dritten Sohnes Adams, 1 Mos. 4, 25. 26; 5, 3. 6) oder fromme Gottesverehrer und die בְּנוֹת הָאָדָם *Kainitinnen* oder schöne Weiber, welche der Fleischeslust ergeben waren oder doch durch ihre körperliche Schönheit die Schetiten oder frommen Gottesverehrer reizten und bei denselben fleischliche Begierden erregten, welche eheliche Verbindungen und dadurch die Verbreitung der Gottlosigkeit und Laster jeder Art zur Folge hatten. Der Glaube, daſs die Söhne Gottes fromme Schetiten oder doch gläubige und Gott ergebene Gottesverehrer seien, liegt wahrscheinlich der bald nach der Mitte des 2. Jahrhunderts entstandenen Peschito zu Grunde, in welcher בְּנֵי הָאֱלֹהִים unverändert ܒܢܝ̈ ܐܠܗܐ (benai Elohim) *Söhne Gottes* wiedergegeben und nicht ܡܠܐܟܐ *Engel* oder ܡܠܐܟܐ ܕܐܠܗܐ *Engel Gottes* übersetzt wird. Die Erklärung der Söhne Gottes von den frommen Nachkommen Seths und die der schönen Töchter der Menschen von den Kainitinnen findet sich daher auch bei Ephräm dem Syrer. Da derselbe der Engelsage nicht einmal Erwähnung thut, so scheinen die syrischen Christen dieselbe gar nicht gekannt zu haben. Derselbe schreibt nämlich in seiner *Erklärung* (ܦܘܫܩܐ) der Worte : „und es sahen die Söhne Gottes die Töchter der Menschen, daſs

---

(5) Die Behauptung Bunsen's und W. Pleyte's (la réligion des Pré-Israelites, recherches sur le dieu Seth. Avec X planches d'après les monuments. Utrecht, T. de Bruyn, libraire 1862), daſs Sheth, welcher nach Gen. C. 4 und 5 der dritte Sohn Adams ist, und der ägyptische Gott Seth (Thyphon), von welchem Plutarch im Buche über Isis und Osiris spricht, ursprünglich einerlei seien, ist wegen ihrer völligen Grundlosigkeit und wegen der gänzlichen Verschiedenheit der mosaischen und ägyptischen Religion kaum einer Erwähnung werth. Schon die verschiedene Bedeutung des שֵׁת *Ersatz* und des Σήϑ der Aegypter, welches nach Plutarch C. 41, 49 und 62 *τὸ καταδυναστευον καὶ καταβιαζόμενον* bedeutet, steht der Annahme der Einerleiheit entgegen. Vgl. H. Ewald in den Göttinger gelehrten Anzeigen, 51. Stück, 17. December 1862, S. 2016 ff.

sie schön waren, und sie nahmen sich Weiber aus allen, die ihnen gefielen.“ [illegible]

Söhne Gottes nennt er ferner die Söhne Schets, welche als Söhne des gerechten Schets Volk Gottes genannt werden. Die schönen Töchter der Menschen, die sie sahen, sind aber Töchter Kains, welche gefielen, und Stricke für die Augen der Söhne Schets waren. Und was er (der Verfasser) sagt: „und sie nahmen sich Weiber aus allen, welche sie auswählten“, das sagt er, weil die, welche jene nahmen, sich über sie stolz erhoben und sie sich auswählten. Denn der Arme überhob sich über den, welcher reich war, und der Greis versündigte sich gegen die, welche jung waren, und der Häfsliche, welcher sich aufbläht, vor Allen über die, welche schön waren. — Die Kainiten (eig.: *die vom Hause Kains*)

suchten nicht den Reichthum und die Schönheit jener wie diese; sie wünschten (vielmehr) Ackersleute (Bebauer) für uncultivirte (waldige) Gegenden, die keinen Samen trugen. Da nahm aber diese Sache durch die Wollüstigen und Armen den Anfang. Denn die Wollüstigen wurden geleitet durch die Schönheit und die Armen waren begierig nach Reichthum. Nach ihnen wurde dadurch das ganze Geschlecht der Kainiten verwirrt. Als aber die Söhne Schets zu den Töchtern Kains gingen, wandten sie sich ab von ihren früheren Weibern, welche sie sich genommen hatten; und auch diese vernachlässigten die Bewachung ihrer Seelen und die Sanftmuth (Schamhaftigkeit), welche sie bis zu dieser Zeit wegen ihrer Männer und mit ihren Männern bewahrten. Es ehelichten ihre Männer mit Hintansetzung der Schamhaftigkeit diejenigen, welche sich schnell preisgeben. Wegen dieser Begierlichkeit, mit welchem ihre Männer und ihre Weiber behaftet waren, sagt die Schrift: „alles Fleisch hatte verdorben seinen Weg." — Daſs die Söhne Gottes Gen. 6, 2. 4 fromme Gottesverehrer seien, lehren auch die aus den ersten Decennien des dritten Jahrhunderts stammenden, von Origenes schon erwähnten Recognitiones Clementis. In denselben ist I, 29 die Rede von homines iusti, qui angelorum vixerunt vitam, illecti pulchritudine mulierum, ad promiscuos et illicitos concubitus declinarunt. Ferner Julius Africanus, vgl. Routh, reliquiae sacrae II, 127. Philastrius von Brescia († 390) nennt die Engelsage, d. i. die Vermischung der Engel mit den Töchtern der Menschen, schon eine Häresie (de haeress. c. 59) (6) und Chryso-

(6) Philastrius schreibt: „Alia est haeresis, quae de gigantibus asserit, quod angeli miscuerint se cum feminis ante diluvium, et inde esse natos gigantes suspicantur. . . Si quis autem putaverit angelos ita peccasse transformatos in carne, aut in ea remansisse, aut ita factos carnales crediderit, violenta ratione decernit historiam, sicuti et paganorum et poetarum mendacia asserunt deos deasque transformatos nefanda coniugia commisisse. Quod si factum est aliquando et nunc fieri

stomus homil. 22 in Gen. eine Ungereimtheit, *ἀτοπία* und *τὸ βλάσφημον ῥῆμα καὶ πολλῆς γέμον τῆς ἀνοίας*. Nachdem Chrysostomus Nr. 2 gezeigt, dafs die Erklärung der Vermischung der Engel mit den Töchtern der Menschen eine Fabel, unsinnig und vernunftlos sei, erklärt er Nr. 3 die Verse 1—4 und schreibt: „Zuvörderst lehren wir euch, dafs es Sitte der Schrift sei, die Menschen Söhne Gottes zu nennen. Und weil jene von Scheth und seinem Sohne, der Henoch genannt worden ist, abstammten, denn er (Moses) sagt: „jener fing an, den Namen des Herrn Gottes anzurufen"; so sind die von jenem hernach Geborenen in den göttlichen Schriften Söhne Gottes genannt worden, weil sie bis dahin die Tugend der Eltern nachahmten. Die Söhne Kains und die von ihm abstammten und vor Scheth gezeugt waren, nennt er Menschen-Söhne. „Und es geschah", sagt er, „als die Menschen anfingen, sich auf der Erde zu vermehren, und ihnen Töchter geboren wurden, da sahen die Söhne Gottes", welche von Scheth und Henoch gezeugt waren, „die Töchter der Menschen", jene, welche von Anderen geboren waren, von welchen er sagt, dafs ihnen Töchter geboren wurden, und dafs sie schön waren. Siehe, wie er uns deren ganze Unmäfsigkeit bekannt macht. Denn sie vereinigten sich nicht aus Verlangen zur Kindererzeugung, sondern aus Wollust und Unmäfsigkeit. Er sagt: „als sie die Töchter der Menschen sahen, dafs sie schön waren". Die Lust an der Schönheit führte sie in dieses Verderben, die Schönheit des Anblickes war die Veranlassung zur Hurerei und Unmäfsigkeit. Und hiermit noch nicht genug, fügt er hinzu: „Sie nahmen sich Weiber von allen, welche sie auswählten"; welches auch die grofse Unmäfsigkeit anzeigt, dafs sie von der Schönheit besiegt wurden und nicht

---

non erit ambiguum: Quod autem non factum est aliquando, nec modo fieri manifestum est."

vermochten, ihrer unordentlichen Begierde Zügel anzulegen; sondern sie wurden durch das Anschauen gefangen und versenkt, und beraubten durch diese gottlose That sich der göttlichen Fürsorge. Und damit wir lernen, daſs sie dieses nicht nach dem Ehegesetze und wegen der Erzeugung der Kinder gethan haben, so fügt er deswegen hinzu: „als sie sahen, daſs sie schön waren, nahmen sie sich Weiber von allen, welche sie auswählten. Wie nun? tadelt wohl einer den Anblick der Augen? nein: denn nicht das Auge ist die Ursache des Falles, sondern die Nächlässigkeit (Schwäche) des Willens und die ungezügelte Begierlichkeit. . .“ Von Theodoret werden interrog. XLVII in Gen. diejenigen, welche glauben, daſs Gen. 6, 2. 4 die Söhne Gottes Engel seien, welche sich der Unmäſsigkeit (Wollust, ἀκολασία) schuldig gemacht haben, ἐμβρόντητοι καὶ ἄγιαν ἠλίθιοι genannt. Daſs an unserer Stelle nicht von Engeln die Rede sein könne, entnimmt Theodoret auch daraus, daſs die Engel unsterblich erschaffen seien, und daſs alles, was sie enthalte, nur von Menschen handele, die ein gottloses Leben führten. „Wenn die Engel“, fährt Theodoret fort, „sich mit den Töchtern der Menschen vermischt hätten, so wäre den Menschen von den Engeln eine Unbilde zugefügt worden, weil sie deren Töchter gewaltsam verdorben hätten. Auch hätten sie eine Unbilde von Gott ihrem Schöpfer erlitten, weil sie selbst für wollüstige Engel gestraft worden wären. Allein dieses wird, wie ich glaube, nicht einmal der Vater der Lüge zu sagen wagen.“ Im Folgenden zeigt Theodoret, daſs die Söhne Gottes Nachkommen Scheths seien, welche wegen ihrer Frömmigkeit (διὰ εὐσέβειαν) eine göttliche Benennung (θεία προσηγορία) erhalten haben; woher die, welche aus Gott geboren, Söhne Gottes genannt wurden, wie wir nach dem Namen Christi unseres Herrn *Christen*; so nenne auch David, der Prophet, Ps. 82, 6 die Frommen Götter und Söhne des Höchsten, und V. 1 die Richter Götter, wie Moses 2 Mos. 22, 28. Cyrillus von

Alexandrien ruft (cont. Julian. c. IX) aus : *ἀπεσωδὴ οὖν καὶ γραφὴ καὶ μῶμος καὶ τὰ ἐπ' αἰσχραῖς ἡδοναῖς ἐγκλήματα τῶν ἁγίων ἀγγέλων* (vgl. dessen lib. II Glaphyrorum in Genesin, wo er die Ansicht, dafs die Engel sich aus sinnlicher Begierde mit den Weibern fleischlich vermischt haben, ausführlich als eine irrige widerlegt, und die Söhne Gottes von den Schethiten erklärt) und in ähnlicher Weise wie Theodoret und Cyrill (7) äufsern sich andere

---

(7) Lib. II *Glaphyrorum in Genesim* schreibt Cyrill, nachdem er bemerkt, dafs sich auch die verwerfliche Lesart: „die Engel Gottes sahen die Menschentöchter" finde : „Propterea detorquent quidam voluptariae huius vitae incusationem adeoque turpium cupiditatum culpam in perditos angelos coniiciunt, quia a principio suo desciverunt, sicut scriptum est. Quo facto non stultitiae proximum sit dicere, spiritus carne superiores, ab eaque semotos, carnalium amore tangi; qualem ad hoc naturalem motum, habentes, aut qua lege eos incitans, quemadmodum fere nos ipsos ab eiusmodi affectibus laborandum aut aliis? Neque vero harum rerum culpa daemonum turbam liberamus. Impuri enim ac profani, atqui in quodvis turpitudinis genus proclives sunt. Atqui laboret etiam, si placet cum aliis voluptatibus quoque naturae suae repugnantibus. Caeterum quando divina scriptura inquit, quod congressi sunt cum mulieribus; illae vero pepererunt vocatos gigantes, hoc est, ingentis monstra, caeterum homines rationis participes; quid de hoc amplius ambigere oportet? Neque enim a spiritibus longissime a carne semotis fit in muliere hominis constitutio. Nugantur autem nonnulli, et vanis commentis rem involvunt, verisimilibus, ut arbitrantur, rationibus in quod impossibile est, pallIantes. Illapsos enim daemones in malos aiunt, ac per ipsos semina immissa. Absurdam vero, atque ignorantiae plenam esse eorum sententiam, facile comperiemus. Nam quod sacra scriptura non testatur, qua ratione admittemus, atque pro veris habebimus? Hanc igitur potius lectionem sequemur. *Videntes autem filii dei filias hominum, quod pulchrae essent, acceperunt sibi uxores ex omnibus quas elegerant.* Facit autem ad huius lectionis confirmationem aliorum etiam interpretum translatio. Aquila enim inquit : *videntes autem filii deorum filias* hominum. Symmachus vero pro *filii deorum*, transtulit, *filii Potentum* : filios utique deorum ac Potentum filios Seth atque Enos vocaverunt, ob eam qua praediti erant sanctimoniam ac pietatem, quodque omnes adversarios facile superarent, opitulante ipsis deo, sanctumque genus illustrante quod nequaquam alteri immistum erat, hoc est, iis qui ex Cain orti erant, et Lamech, qui nimirum paternis vestigiis insistens, fuit ho-

Väter. Augustinus handelt lib. XV de civitate dei, cap. 23 über diesen Gegenstand, indem er behauptet, dafs heil. Engel nicht durch fleischliche Vermischung mit Weibern zu irgend einer Zeit haben fallen können, und dafs die Söhne Gottes Sethiten seien. Er schreibt daselbst: „Potuerunt ergo gigantes nasci, et prius quam filii dei, qui et angeli dei dicti sunt, filiabus hominum, hoc est, secundum hominem viventium miscerentur; filii scilicet Seth filiabus Cain.... Quod autem ait: *et generabant sibi*: satis ostendit quod prius antequam sic caderent filii dei, deo generabant, non sibi, id est, non dominante libidine coeundi, sed serviente officio propagandi: non familiam fastus sui, sed cives civitatis dei: quibus annuntiarent tanquam angeli dei, ut ponerent in deo spem suam, similes illius qui natus est de Seth, filius resurrectionis, et speravit invocare nomen Domini dei: in qua spe essent cum suis posteris cohaeredes aeternorum bonorum, et sub deo patre fratres filiorum. Non autem illos ita fuisse angelos dei, ut homines non essent, sicut quidam putant, sed homines procul dubio fuisse, scriptura ipsa sine ulla ambiguitate declarat. Cum enim praemissum esset, quod „„*videntes angeli dei filias hominum, quia bonae sunt*,““ sumserunt sibi uxores *ex omnibus quas elegerant*: mox adiunctum est: „„*Et dixit dominus deus: Non permanebit spiritus meus in hominibus his in aeternum, propter quod caro sunt.*““ Spiritu quippe dei facti fuerant angeli dei et filii dei. Sed declinando ad inferiora, homines dicuntur nomine naturae, non gratiae; dicuntur et caro, desertores spiritus, et deserendo deserti. Et septuaginta quidem interpretes et angelos dei dixerunt istos et filios dei: quod quidem non omnes codices habent; nam quidam,

---

micida. Quamdiu itaque sacrum genus absque ullo mali commercio vixit, pietatis erga deum pulchritudo pura adhuc et sincera in ipsis fulgebat, admirabilesque eos faciebat: Postquam vero ad carnis desideria prolapsi, et mulierum forma capti turpiter defecerunt.“

nisi filios dei, non habent. Aquila autem, quem interpretem Judaei caeteris anteponunt, non angelos dei, nec filios dei, sed filios deorum interpretatus est. Utrumque autem verum est. Nam et filii dei erant, sed quo patre suorum patrum etiam fratres erant; et filii deorum, quoniam a diis geniti erant, cum quibus et ipsi dii erant, iuxta illud Psalmii : *ego dixi, dii estis, et filii Excelsi omnes.*" Suidas schreibt unter dem Namen *Seth*, nachdem er bemerkt hat, dafs die Söhne Gottes nicht Engel seien : *οἱ τοῦ Σὴθ καὶ Ἐνὼχ, καὶ Ἐνῶς παῖδες υἱοὶ θεοῦ νομίσθωσαν, οἵτινες ἁπλόντες ἀκολασία πρὸς τὰς θυγατέρας τοῦ Καῒν εἰσῆλθον, ἐξ ὧν, οἱ ἐκ τῆς κατὰ ληλουμαιγαμίας γίνονται γιγάντες. διὰ μὲν δίκαιον ἰσχυροὶ καὶ μέγιστοι, διὰ δὲ τὸν ἄδικον καὶ βέβηλον, πονηροὶ καὶ κάκιστοι.*

Nach dem Vorgange so ausgezeichneter Kirchenschriftsteller, wie Chrysostomus, Cyrillus von Alexandrien, Theodoret in der griechischen Kirche so wie Augustinus, lib. 15 de civit. dei c. 23, Cassian. col. 8, c. 25, Hilarius u. A. in der lateinischen Kirche, welche die Ansicht, dafs Gen. 6, 2. 4 von einer Vermischung der Engel mit den Töchtern der Menschen die Rede sei, als eine irrige verwarfen, und nachdem die christliche Lehre über die geistige Natur der Engel zu gröfserer Klarheit und Bestimmtheit gekommen war, haben die späteren Ausleger bis in die neuere Zeit fast einstimmig unsere Stelle von den Schetiten oder den frommen Gottesverehrern, welche durch die äufsere Schönheit der Kainitinnen oder doch durch die sinnlichen Eindrücke solcher Frauen, welche von fleischlichen Begierden beherrscht wurden, erklärt. In diesem Punkte findet sich eine Uebereinstimmung bei den älteren protestantischen Auslegern mit den katholischen. Unter den katholischen Auslegern gehören hierher Lyranus, Rupertus l. 4, c. 12, Estius (8), Tirinus, Sanctius,

---

(8) Estius bemerkt : „Sed hanc sententiam tanquam felicitati sanctorum angelorum contrariam, merito repudiat Ecclesia; imo ipse

Corn. a Lapide (9), Bonfrerius, Calmet, H. Braun, Brentano, Dereser, Allioli, Loch-Reischl; unter den protestantischen Auslegern Luther, Calvin, Lyser, Gesner, Calovius, Gualperius z. d. St., Gerhard z. d. St. und Tom. VI de magistr. §. 11, Walther, offic. bibl. obs. 31, p. 716 sqq., Bengius z. d. St., Selden, de diis syris p. 45 und de f. N. u. G. p. 601, der reformirte Theologe J. H. Haidegger († 1698), histor. Patriarcharum I, S. 291 (10), Bertramus de rep. ebr. p. 19, Six. Amama antib. bibl. p. 245, Andr. Glauchius, de concord. §. 49, Pfeiffer, dub. vexat. septr. p. 61, v. Gerlach, Moldenhawer z. d. St., Joh. Dav. Michaelis z. d. St., Hezel z. d. St., Oettinger in der Abhandlung: Bemerkungen über den Abschnitt 1 Mos. 4, 1—6. 8, Tüb. Zeitschr. 1835, Hengstb. (Beiträge 1836), Häver-

---

Christus Matth. 22, ubi dicit. *Neque nubent, neque nubentur, sed erunt sicut angeli dei.*"

(9) Corn. a Lapide bemerkt zu 1 Mos. 6, 2: „Filii dei vocantur hic filii Seth, primo, ob sanctitatem suam, iustitiam, temperantiam, aliasque virtutes per quas dei imago in eis, quasi filiis suis resplendebat. Ita s. Chrysostomus, Cyrillus, Theodoret, Rupertus et Hilar. in Ps. 132, secundo, ut Oleaster, est phrasis Hebraea: Hebraei enim omnia fortia, magna, egregia dicunt esse dei; ut montes dei, cedri dei vocantur cedri et montes altissimi et maximi. Sic filii dei vocantur filii Seth, quia robusti: quia viribus, forma, pulchritudine, statura eximii; et contrario filii et filiae Caini vocantur filii et filiae hominum primo, quia erant perversi, et terrae affixi. Secundo, quia corporis robur, formam et staturam enervarant et decurtarant. Unde, ut notat Pererius, Cainitae hic dicuntur generasse, non filios, sed filias: quia vi generandi per profusam libidinem debilitata, non filios, sed fere tantum filias generare potuerunt. Addit tertio, Theodor. et Suidas, Seth a pietate et sapientia deum esse dictum; hinc eius filios vocari filios dei."

(10) J. H. Haidegger sagt nach Aufzählung der Gründe für die Engelsage: „Diese Gründe haben zwar etwas Weniges von Schein, in der That aber keine Beweiskraft." Er giebt dann eine eingehende Widerlegung, wobei auch der jetzt wieder mit vieler Zuversicht geltend gemachte Grund aus dem Briefe Judä erst in aller Schärfe hingestellt und dann widerlegt wird.

nick (Einleit. 1836), Tiele (Comment. zur Genes. 1836), Fr. Wilh. Jul. Schröder (das erste Buch Moses ausgelegt, Berl. 1846) z. d. St., Keil (luth. Zeitsch. 1855 und im Commentar zu dieser Stelle), Philippi (kirchliche Glaubenslehre III, S. 176 ff.) u. A. Die These : „filii dei Gen. VI, non sunt angeli", hat auch die theologische Facultät der Universität zu Berlin 1853 von Ditl. Rich. Th. Hahn vertheidigen lassen. Jos. Danko nennt histor. revelat. div. veteris Test. Vindobonae 1862, §. 7, p. 23 diese Erklärung eine communissima verissimaque sententia.

Dafs die Söhne Gottes nicht Engel, sondern fromme Gottesverehrer, namentlich Nachkommen Schets seien, behauptet auch der gelehrte jüdische Ausleger Abarbanel, indem er bemerkt : „cuius (Sethi) filii sic (i. e. filii dei) vocantur, propter ipsius pietatem, iustitiam et fidem." Fränkel (über den Einflufs der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik, Leipz. 1851) spricht S. 25 mit Beziehung auf Bereschith rabba c. 26 die höchste Mifsbilligung darüber aus, בְּנֵי הָאֱלֹהִים von den Engeln zu erklären.

§. 5.

Nach einer *dritten* Erklärung sollen die בְּנֵי הָאֱלֹהִים *Söhne der Fürsten*, *filii magnatum*, בְּנֵי רַבְרְבַיָּא sein. Dieser Ansicht sind aufser Onkelos auch Pseudojonathan, Saadia بَنُو الأَشْرَاف *Söhne der Edlen* (*Fürsten*) und Aquila, der *υἱοὶ τῶν θεῶν* übersetzt und darunter nicht Göttersöhne oder Engel, sondern Söhne der Fürsten oder Obrigkeiten dieser Erde versteht, weil wir diesen strengen Juden die heidnische Idee von *Göttersöhnen* nicht zuschreiben dürfen. Es irrt daher Hieron., wenn er schreibt : „Aquila plurali numero filios deorum ausus est dicere : deos intelligens angelos sive sanctos." Dieser Ansicht

ist auch **Symmachus**, der בְּנֵי הָאֱלֹהִים, *οἱ υἱοὶ τῶν δυναστευόντων* wiedergiebt, der samaritanische Uebersetzer ࠁࠓࠉ ࠔࠋࠈࠍࠉࠄ (ברי שלטניה) *filii dominatorum*, der Arabs **Erpenii**, **Aben-Esra**, **Raschi**, welcher zu 1 Mos. 6, 2 bemerkt: „filii principum et iudicum: אֱלֹהִים in s. scriptura significationem habet dominatus (s. potestatis) idque probat Exod. 4, 16: tu eris ei לֵאלֹהִים, item: ecce dedi te אֱלֹהִים Exod. 7, 1 (ed. **Breith.**)." Diese Erklärung ist aber schon deswegen unzulässig, weil im A. T. אֱלֹהִים nicht von Obrigkeiten und Richtern gebraucht wird, indem 5 Mos. 19, 17 keinen Zweifel darüber läſst, daſs 2 Mos. 21, 6; 22, 8 אֱלֹהִים Gott bezeichnet, welchen die richtenden Priester und Richter präsentiren. Denn 5 Mos. 19, 17 heiſst es: וְעָמְדוּ שְׁנֵי־הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר־לָהֶם הָרִיב לִפְנֵי יְהֹוָה לִפְנֵי הַכֹּהֲנִים וְהַשֹּׁפְטִים אֲשֶׁר יִהְיוּ בַּיָּמִים הָהֵם *und es sollen beide Männer, die den Streit haben, vor Jehova stehen, vor den Priestern und vor den Richtern, die in jener Zeit sind.* Da אֱלֹהִים im A. T. Gott als den *allmächtigen* Weltschöpfer bezeichnet, die Fürsten wie die Engel aber Geschöpfe Gottes und von ihm abhängig sind, so gestattet auch die Bedeutung dieses Wortes nicht, dasselbe von weltlichen Obrigkeiten und von Engeln zu erklären.

§. 6.

Was wir im Vorhergehenden über die verschiedene Erklärung unserer Stelle gesagt haben, läſst darüber keinen Zweifel, daſs dieselbe selbst in dogmatischer Rücksicht von höherer Wichtigkeit ist. Ist es die Absicht des Verfassers, in derselben den Fall eines Theils der Engel von einer fleischlichen Vermischung mit den Menschentöchtern abzuleiten, so ist unsere kirchliche Engellehre eine unvollständige. Die fernere Folge würde sein, daſs die Engel nicht pure Geister seien oder doch einen Körper annehmen, Ehen eingehen und Kinder zeugen können.

Nach dieser Ansicht wären die Engel wie Götter und Halbgötter der Heiden fleischlicher Begierden fähig und hätten als mächtige höhere Wesen eine Macht über die Weiber, welcher kaum ein menschliches Wesen widerstehen kann. Die Frage, ob an unserer Stelle eine fleischliche Vermischung der Engel oder der Dämonen mit den Töchtern der Menschen und eine Zeugung der Kinder durch diese Vermischung gelehrt werde, ist also eine Frage von der gröfsten Wichtigkeit. Da, wie wir oben gesehen haben, mehrere namhafte Gelehrte der neueren Zeit keinen Anstand nehmen, zu behaupten, dafs an unserer Stelle von einer fleischlichen Vermischung der Engel mit den Menschentöchtern und einer Kindererzeugung durch deren Vermischung die Rede sei, so mufs dieselbe von der Art sein, dafs wenigstens das Eine oder Andere im Texte dafür zu sprechen scheinen. Denn dafs die Gelehrten nicht ohne einen wenn auch nur scheinbaren Grund zu dieser sonderbaren Ansicht gekommen sein würden, läfst sich schon im Voraus annehmen. Wir haben daher zuerst die Frage zu beantworten, ob die Worte unseres Textes die Erklärung der בְּנֵי הָאֱלֹהִים von den Engeln fordern oder ob dieselben auch eine andere Erklärung gestatten. Bei Beantwortung dieser Frage mufs auf die Lehre der Engel, welche an anderen Stellen des alten und neuen Testamentes vorkommt, sorgsam Rücksicht genommen werden. Sollten andere deutliche Stellen dafür oder dagegen sprechen, so können diese, da sich die heiligen Schrift nicht widersprechen kann, zum Verständnifs und zur richtigen Auffassung unserer Stelle dienen. Würde in der heil. Schrift an den übrigen Stellen, worin von Engeln die Rede ist, deutlich gelehrt, dafs die Engel pure Geister seien und keine eheliche Verbindung mit den Menschentöchtern eingehen und keine Kinder zeugen können, so würden diese Stellen den Beweis liefern, dafs unsere Stelle nicht von einer fleischlichen Vermischung der Engel mit den Weibern handeln könne und diese Erklärung auf einem Mifsver-

ständniſs beruhe. Um nun mit möglichster Sicherheit zu entscheiden, ob an unserer Stelle von einer Vermischung der Engel mit den Menschentöchtern die Rede sei, oder ob dieselbe eine andere Erklärung gestatte und diese ihre Bestätigung in anderen Stellen der heil. Schrift finde, muſs jeder einzelne Ausdruck unserer Stelle sorgfältig erwogen und dabei auf andere ähnliche Stellen die nöthige Rücksicht genommen werden. Daſs bei Erklärung dunkler und zweideutiger Stellen die Aufmerksamkeit hauptsächlich auf den Sprachgebrauch der heil. Schrift und den Context und die Parallelstellen gerichtet werden muſs, ist so einleuchtend, daſs es keiner weiteren Begründung bedarf. Es könnte der Fall sein, daſs auch an anderen Stellen die Engel בְּנֵי הָאֱלֹהִים oder בְּנֵי אֱלֹהִים genannt würden, allein aus diesem Umstande würde noch nicht folgen, daſs dadurch nur Engel bezeichnet werden. Nicht selten ist es der Fall, daſs in der Schrift dieselbe Bezeichnung von ganz verschiedenen Personen und Sachen gebraucht wird. So bezeichnet עֶבֶד *Knecht*, *Diener* sowohl denjenigen, welcher seinem weltlichen Herrn dient, als auch den frommen Gottesverehrer und selbst den Messias und die Engel; so wird ferner durch מָשִׁיחַ *Gesalbter* David als gesalbter König Israels, dann der gesalbte Hohepriester 3 Mos. 4, 3. 5. 16, dann der gröſste Nachkomme Davids, Christus, bezeichnet. Es muſs bei diesen und ähnlichen Ausdrücken stets sorgsam auf den Context, auf Parallelstellen und auf das, was von den Personen und Sachen ausgesagt wird, gesehen und danach erklärt werden. Wir haben also die Frage zu beantworten, ob בְּנֵי הָאֱלֹהִים oder בְּנֵי אֱלֹהִים ausschlieſslich Engel oder Engel und fromme Gottesverehrer oder doch Menschen bezeichnen. Lieſse sich erweisen, daſs jene Ausdrücke auch von den Verehrern Gottes unter den Menschen gebraucht werden, so könnte auch an unserer Stelle davon die Rede sein, wenn in dem Contexte selbst kein wichtiger Grund dagegen spräche. Sind die Söhne Gottes fromme Gottesverehrer oder doch Söhne

frommer Eltern und nicht Engel, und sind die Töchter der Menschen Kainitinnen, die von grofser körperlicher Schönheit, aber den fleischlichen Begierden ergeben waren, oder überhaupt die zum fleischlichen Sinnengenufs geneigten weiblichen Nachkommen Adams, so wird die Verbreitung des sittlichen Verderbens an unserer Stelle hauptsächlich in die Befriedigung der Fleischeslust gesetzt, welcher sich die frommen Gottesverehrer ergaben. Nach dieser Erklärung ist die eheliche Verbindung der Frommen mit den Töchtern der Menschen die Hauptursache gewesen, wodurch jene in die Knechtschaft des Fleisches gerathen und das sittliche Verderben allgemein geworden ist. Bevor wir aber die Gründe angeben, die für die eine oder andere Erklärung sprechen und die Gegengründe in ihrer Unhaltbarkeit zeigen, wollen wir zuvor die einzelnen Ausdrücke unserer Stelle, welche einer Erläuterung bedürfen, besprechen und deren Sinn zu bestimmen suchen.

Erläuterung und nähere Bestimmung einiger Ausdrücke von Gen. 6, 1—4.

§. 7.

Durch das ו consecut. in וַיְהִי wird V. 1—8, worin das allgemeine Sittenverderben als die Ursache der Sündfluth angegeben wird, mit dem vorhergehenden Kapitel, welches ein Verzeichnifs der Nachkommen Adams bis Noach enthält, verbunden. — Das Hiphil הֵחֵל (von dem in Kal ungebräuchlichen Zeitworte חָלַל intrans. *durchbohrt*, *durchlöchert*, daher *verwundet*, *verletzt sein*, arab. خَلَّ I. V. *durchbohren* und Adjectiv חָלָל *durchbohrt* und חָלִיל *Flöte*, *Pfeife*, eigentl. *Durchbohrtes*, dann *aufgelöst*, *öffnen*, *los sein*, daher Piel *auflösen*, *zerreifsen*, arab. حَلَّ) bezeichnet *auflösen*, *öffnen*, daher *beginnen*, *anfangen*, eigentl. *eröffnen*, *lösen*

(1 Mos. 9, 10; 10, 8; 5 Mos. 2, 25. 31; 1 Sam. 3, 12; 2 Chron. 20, 22). Die Bedeutung *anfangen* haben auch alle alten Uebersetzer dem הֵחֵל in Hiphil ertheilt. — אָדָם, welches nur im Singular vorkommt, wird am häufigsten collectiv gebraucht, z. B. 1 Mos. 1, 26. 27; 6, 1. כָּל־אָדָם *alle Menschen*, eigentl. Gesammtheit von Menschen, Job 21, 33; 37, 7 und als Genitiv den Adjectiven nachgesetzt, אֶבְיוֹנֵי אָדָם *die Armen unter den Menschen*, d. i. die Armen, (Jes. 29, 19), זֹבְחֵי אָדָם *die Opfernden der Menschen*, d. i. die Opfernden (Hos. 13, 2); בּוֹגְדִים בְּאָדָם *die Uebermüthigen, Frechen unter den Menschen* (Sprüchw. 23, 28). Bisweilen wird אָדָם für gewöhnliche Menschen im Gegensatze zu den besseren gebraucht, z. B. Job 31, 33 כְּאָדָם *wie die* (gewöhnlichen) *Menschen, nach der gewöhnlichen Menschen Art,* und Hos. 6, 7; Ps. 82, 7 böse Menschen (Ps. 124, 2). Steht אָדָם im Gegensatze zu אִישׁ *Mann*, so bezeichnet es den Niederen, Geringen, dieses den *Vornehmeren*, *Angeseheneren* (Jes. 2, 9; 5, 15) und im Gegensatze zu שָׂרִים *Fürsten* (Ps. 82, 7). Bisweilen wird אָדָם und אִישׁ mit בְּנֵי verbunden (Ps. 49, 3; 62, 10; Sprüchw. 8, 4). Ohne Gegensatz stehen beide Wörter jedoch im Parallelismus (Job 35, 8; Jes. 52, 14; Mich. 5, 6; Ps. 62, 10). Für אִישׁ *Mann* kommt aber אָדָם selten vor, z. B. Kohel. 7, 28: „einen Mann (אָדָם) habe ich gefunden unter Tausenden, aber ein Weib habe ich unter ihnen allen nicht gefunden.“ Mit dem Artikel verbunden bezeichnet הָאָדָם entweder den ersten Menschen, den Stammvater des Menschengeschlechtes (1 Mos. 2, 6. 15. 16. 18. 19. 20. 22. 25; 3, 10. 12), wie הָאִשָּׁה die Stammmutter desselben חַוָּה (3, 1. 2. 4. 6. 8. 9. 13. 15. 16), indem es dadurch die Natur eines Nom. prop. erhält, wie בַּעַל *Herr, Besitzer* mit dem Artikel הַבַּעַל *der Herr*, vorzugsweise *Baal*, הַשָּׂטָן *der Widersacher*, vorzugsweise *Satan*, ähnlich הַיַּרְדֵּן *der Fluſs*, nur vom *Jordan*, הַנָּהָר *der Fluſs*, vom Euphrat u. a., oder die anderen übrigen Menschen, eine Menschenklasse im Gegensatze schon genannter, z. B. Jer. 32, 20 בְּיִשְׂרָאֵל וּבָאָדָם *an Israel und*

anderen Menschen, Richt. 16, 7 כְּאַחַד הָאָדָם *wie einer der übrigen Menschen* (im Gegensatze zu Simson), Ps. 73, 5, wo es von den Gottlosen heifst, dafs sie nicht von den Leiden berührt werden (עִם אָדָם). Dafs selbst in unmittelbarer Aufeinanderfolge derselbe Begriff zuerst im allgemeinen, dann in einem durch einen Gegensatz beschränkten Sinne gebraucht wird, beweist Richt. 19—21. Nachdem 19, 30 vom Auszuge der Söhne Israels (der 12 Stämme) aus Aegypten die Rede gewesen ist, wird in dem folgenden Verse (20, 1 ff.) erzählt, dafs „*alle* Söhne Israels, alle Stämme Israels" sich versammelt hatten zu einem Kriege gegen Benjamin. Da auch im Folgenden die Stämme Israels dem Stamme Benjamin entgegengesetzt werden, so sind unter den Stämmen nur die übrigen Stämme aufser Benjamin zu verstehen. Da die Benjamiten auch Israeliten sind, so können die Gottessöhne auch Menschen sein, weil sie den Menschentöchtern gegenüber gestellt werden. Vgl. 1 Mos. 6, 6. 7; 7, 21; 8, 21, wo הָאָדָם nur die Bösen und Lasterhaften mit Ausschlufs Noachs und seiner Familie bezeichnet; vgl. 1 Mos. 9, 6; 11, 5; 2 Mos. 9, 9. 19. 22; 3 Mos. 18, 5 u. a. Bezeichnet הָאָדָם nicht blofs alle Menschen, wie ein bestimmtes Geschlecht oder eine bestimmte Menschenklasse, so hindert nichts, unter בְּנוֹת הָאָדָם nicht Töchter aller Menschen, sondern Töchter einer gewissen Klasse und an unserer Stelle Töchter solcher Menschen zu verstehen, welche irdisch gesinnt waren, und bei denen das physische und körperliche Wesen des Menschen, des gefallenen Adams hervortrat und die sinnlichen Gefühle und Neigungen eine Herrschaft erlangt hatten. Hatte zur Zeit Noachs bei einem grofsen Theile der Menschen, bei den von den Schetiten local (4, 16) und sittlich (4, 26) geschiedenen Kainiten das sittliche Verderben sich sehr verbreitet, so dafs die sinnlichen Begierden und Neigungen eine Uebermacht über den von Gott ausgegangenen Geist erlangt hatten, und waren deren Töchter ebenfalls den sinnlichen Neigungen und Begierden ergeben, so konnten,

da Kain Adams Erstgeborener war, diese, dem gefallenen Adam ähnlichen Kainitinnen, ganz passend Töchter der Menschen, dagegen die Gott treu gebliebenen, die dem *Elohim* ähnlichen Schetiten (5, 1), die ihre Neigungen und Begierden beherrschten und die Anforderungen des geistigen Theils des Menschen erfüllten, im Gegensatze zu jenen passend Söhne, Kinder Gottes, genannt werden. Da das Sittenverderben hauptsächlich bei den Nachkommen Kains sich verbreitete, und der durch den Fall zerrissene Lebenszusammenhang mit Gott bei ihnen nicht wieder angeknüpft wurde, so kann der Verfasser hauptsächlich nur die Kainitinnen im Auge haben. Dieses nimmt auch Rosenmüller an, wenn er in den Scholien z. d. St. über הָאָדָם bemerkt: „Hic Caini soboles, sive deterior humani generis pars hac voce designari videtur, quia de ea in sequentibus verbis praecipue agitur.“ In demselben Sinne bemerkt Hengstenberg a. a. O. zu V. 1: „Unter den „Menschen““ verstehen gewöhnlich auch die Vertreter der kirchlichen Meinung das gesammte Menschengeschlecht. Allein besser nimmt man an, dafs der Gegensatz der Söhne Gottes im folgenden Verse auf den unsrigen zurückwirkt, und dafs in ihm unter den Menschen *blofse* Menschen, Kinder der Adama, solche die irdisch gesinnt sind, zu verstehen sind. Nur die Zunahme und Ausbreitung des gottlosen Geschlechtes mit seinen gottlosen Töchtern und die in Folge derselben eingetretene nähere Berührung mit den Söhnen Gottes bildet den rechten Eingang zu dem Folgenden. Die Menschen werden hier mit der Adama (אֲדָמָה) zusammengestellt, die Irdischen mit der Erde. Wenn das Band zu Gott zerstört ist, so bleibt nur das Verhältnifs zu dieser übrig.“ — Der Infinitiv רֹב von dem nur im Präteritum und Infinitiv in Kal gebräuchlichen רָבַב *viel werden, sich vermehren, viel sein* (Ps. 3, 2; 69, 5; 104, 24; Jes. 59, 12 u. a.) bezeichnet hauptsächlich die starke Vermehrung derjenigen Menschen, unter welchen das Sittenverderben sich verbreitet hatte. Von רָבָה s. v. a.

רָבַב ist in Kal das Präteritum, Infinitiv, Imperativ, Futur und Particip, so wie Piel und Hiphil in Gebrauch. בֵּן, aram. בַּר, syr. ܒܪܐ, arab. إِبْنٌ, Plur. בָּנִים bezeichnet zunächst *Sohn* im eigentlichen Sinne; es wird aber auch von jungen Thieren und Pflanzen (Schöfslingen, jungen Reisern, 1 Mos. 49, 22; Ps. 80, 16) und in weiterer Bedeutung gebraucht. Denn es bezeichnet auch *Enkel* und selbst entfernte Nachkommen (1 Mos. 29, 5; 32, 1; Esr. 5, 1). Häufig steht בֵּן und בָּנִים in Verbindung mit den Namen der Stämme und Stammväter von Völkern, z. B. בְּנֵי יִשְׂרָאֵל *Söhne Israels*, s. v. a. Israeliten (2 Mos. 1, 9); בְּנֵי יַעֲקֹב *Söhne* d. i. Nachkommen *Jakobs* (P. 77, 16); בְּנֵי עֵבֶר *Söhne Ebers*, s. v. a. Hebräer (1 Mos. 10, 21); בְּנֵי יִשְׁמָעֵאל *Söhne Ismaels*, d. i. Ismaeliten; בְּנֵי עַמּוֹן *Ammoniter* (1 Mos. 19, 38); בְּנֵי יְהוּדָה *Judäer* (Jer. 32, 20); בְּנֵי אַשּׁוּר *Assyrer* (Ezech. 16, 28). Bisweilen wird בְּנֵי mit dem Plural verbunden, z. B. בְּנֵי עֲנָקִים *Söhne*, d. i. Nachkommen Enaks, Enakiten (5 Mos. 1, 28); בְּנֵי כֻשִׁיִּים *Söhne*, d. i. Nachkommen des Kusch, d. i. Kuschäer (Am. 9, 7); בְּנֵי הַיְּוָנִים *Söhne Javans*, die Javanim, Griechen (Jos. 4, 6). Statt בְּנֵי wird auch bisweilen בֵּית *Haus*, dann *Familie*, *Stamm*, *Volk*, *Leute* gebraucht, z. B. בֵּית יַעֲקֹב *Haus Jakobs* (Jes. 2, 5); בֵּית יִשְׂרָאֵל *Haus Israels* (Jes. 14, 2); בֵּית יְהוּדָה *Haus Judas* (Jer. 3, 18); בֵּית יוֹסֵף *Haus Josephs* (Am. 5, 6). Nach dieser Ausdrucksweise könnte בְּנֵי אֱלֹהִים *Söhne Gottes* (Job 1, 6; 2, 1; 38, 7) im eigentlichen Sinne genommen und dadurch von Gott erzeugte Söhne verstanden werden, so dafs jene Bezeichnung ein Nomen naturae und nicht ein Nomen officii wie מַלְאָכִים wäre. Da aber an keiner Stelle der heil. Schrift Gott Söhne (Kinder oder Nachkommen) mit Rücksicht auf Zeugung zugeschrieben werden und nach der Lehre der heil. Schrift alle aufser Gott existirenden Wesen, seien es Engel oder Menschen, von Gott erschaffen sind, so kann jener Ausdruck offenbar nicht im eigentlichen Sinne genommen werden. Dafs בְּנֵי הָאֱלֹהִים und בְּנֵי אֱלֹהִים auch

nicht *Söhne der Engel* bezeichnen können, wie so viele neuere Gelehrte annehmen, sondern im ethischen Sinne zu nehmen sind, werden wir unten, wie wir glauben, genügend darthun. Die Bezeichnung des בֵּן und בָּנִים hat außer dem eben angegebenen Gebrauch noch einen weiteren, indem die Sohnschaft noch auf andere Verhältnisse übertragen wird. *Söhne* werden nämlich auch diejenigen genannt, welche von einem Anderen abhängig sind und in enger Beziehung zu Anderen stehen, z. B. *der Unterthan*, Vasal wird 2 Kön. 16, 17 בֵּן, sowie der Schüler, Jünger in Beziehung zu dem Lehrer (Am. 7, 14), wo vom Prophetenjünger (בֶּן־נָבִיא) die Rede ist (1 Kön. 20, 25; 2 Kön. 2, 3; 4, 1 u. a.), *der Gottesverehrer*, *Schützling*, *Liebling*, daher Israel (2 Mos. 4, 22), *der erstgeborene Sohn Jehovas* (5 Mos. 14, 1). בָּנִים אַתֶּם לַיהוָה אֱלֹהֵיכֶם, Sprüchw. 14, 26; Hos. 11, 1; Ps. 73, 15; 80, 16; Jes. 1, 2, wo der Prophet von Israel sagt: „Höret ihr Himmel, merk auf, o Erde; — denn Jehova spricht! — *Söhne* (בָּנִים) habe ich auferzogen und genährt, — sie sind aber abgefallen von mir"; 30, 1. 9; Mal. 2, 11. Hiernach können בְּנֵי הָאֱלֹהִים *Söhne Gottes*, dessen Verehrer, die frommen Gläubigen bezeichnen. — Auf ähnliche Weise werden auch die Moabiter als Verehrer des Götzen Kamos (4 Mos. 21, 29) genannt. Moses schreibt hier: אוֹי־לְךָ מוֹאָב אָבַדְתָּ עַם־כְּמוֹשׁ נָתַן בָּנָיו פְּלֵיטִם וּבְנֹתָיו בַּשְּׁבִית לְמֶלֶךְ אֱמֹרִי סִיחוֹן *Wehe dir, Moab! verloren bist du Volk Kamos: flüchtig läfst er (Jehova) seine Söhne sein und seine Töchter gefangen vom König der Amoriter, Sihon.* Ps. 29, 1 heifst es: „Gebet Jehova ihr *Gottessöhne* בְּנֵי אֵלִים". Vgl. Hos. 2, 6. 7; 5, 7; 11, 1, wo es von Israel im Singular heifst: „Als Israel jung war, da liebte ich es, und aus Aegypten rief ich meinen Sohn (לִבְנִי)." Es ist hiernach nicht zweifelhaft, dafs da, wo von der Sohnschaft Gottes im A. T. die Rede, fast immer auf das enge Verhältnifs, auf die Innigkeit und Liebe, ähnlich des Vaters zu dem Sohne, hingewiesen wird. Vgl. 5 Mos. 32, 6: „ist er (Jehova) nicht dein Vater, er besitzt dich," Ps. 103,

13; Jer. 31, 20. Bezeichnet nun הָאֱלֹהִים den einen wahren bekannten Gott *Jehova* (5 Mos. 4, 35; 1 Kön. 18, 21), welcher Name nur von dem einen wahren Gott, dem Ewigseienden und Unveränderlichen, außer welchem kein Gott existirt, im Gegensatze zu den Göttern, den nichtigen Wesen gebraucht wird, so können בְּנֵי הָאֱלֹהִים Söhne des einen wahren Gottes, d. i. solche Menschen bezeichnen, welche denselben treu verehren und von ihm geschätzt und geliebt werden. Da nun bei Schets Nachkommen länger als bei den Nachkommen Kains die Verehrung des einen wahren Gottes fortdauerte, indem bei diesen das sittliche Verderben bald allgemein wurde und namentlich das weibliche Geschlecht den fleischlichen Lüsten ergeben war, so liegt es ganz nahe, unter בְּנֵי הָאֱלֹהִים treue Gottesverehrer aus Schets Nachkommen, dagegen unter בְּנוֹת הָאָדָם die irdisch gesinnten und dem Sinnengenuſs ergebenen Töchter aus Kains Nachkommen zu verstehen. Da Kain sich eines Brudermordes schuldig gemacht hatte, ein umherschweifendes Leben führte, und sich mit demjenigen beschäftigte, was den irdischen Wünschen und Begierden entsprach, so wird die schnelle Verbreitung des sittlichen Verderbens und des Weltsinns bei diesen leicht begreiflich. Es hatten die Kainiten kein wirksames Gegenmittel gegen das Verderben; es hatte ja selbst der Stammvater derselben seinem Neide und Hasse freien Lauf gelassen. — Bezeichnet nun בְּנֵי הָאֱלֹהִים fromme und treue Gottesverehrer aus Schets Nachkommen oder doch überhaupt Fromme, so begreift man, daſs diese Ausdrucksweise von den guten Engeln, die noch in höherer Weise als jene Verehrer und Lieblinge Gottes waren, gebraucht werden konnte. An Dämonen oder gefallene Engel kann mit einigen Auslegern gar nicht gedacht werden, weil diese nicht mehr Söhne, d. i. Verehrer und Lieblinge Gottes waren (11). Es kommt daher von gefallenen Engeln oder

---

(11) Richtig bemerkt daher Andr. Bruckner (commentar. philol.

Dämonen die Bezeichnung Söhne Gottes im A. T. auch nie vor und kann auch nicht vorkommen. Versteht man unter בְּנֵי הָאֱלֹהִים oder בְּנֵי אֱלֹהִים *Engel*, so können es nur solche gewesen sein, die nicht gefallen waren und sich von Gott nicht abgewendet hatten. Bezeichnet nach dem Gesagten *Söhne Gottes* sowohl fromme und Gott ergebene Menschen als gute Engel, so mufs bei der Frage, ob jener Ausdruck von jenen oder von diesen gebraucht werde, stets auf den Zusammenhang Rücksicht genommen und danach die Frage beantwortet werden. — Das רָאָה *Sehen* bezeichnet hier nicht schlechthin *sehen*, *ansehen*, sondern mit Wollust und Vergnügen sehen : die Folge dieses *Sehens* war, dafs die Söhne Gottes ihre Augen von Gott und seinem Willen abwandten und sich mit Wollust und sinnlicher Begierde den Töchtern der Menschen zuwendeten. Das Adjectiv טוֹב *gut*, *καλός*, fem. טוֹבָה, bezeichnet in Beziehung auf die Sinne : *angenehm*, *gratus*, *iucundus*, *suavis*, in Beziehung auf das Gesicht und Personen : *schön*, wie 1 Mos. 24, 16 von der Rebekka, טוֹבַת מַרְאֶה *schön von Ansehen*, auf das Gehör : *lieblich*, *schön klingend*, auf den Geruch : *wohlriechend*, auf den Geschmack : *angenehm*. — Dafs an unserer Stelle von der äufseren körperlichen Schönheit, namentlich von der des Gesichts die Rede ist, unterliegt keinem Zweifel. — לָקַח eigentl. *fassen*, *ergreifen*, dann *nehmen* wird mit אִשָּׁה *Weib* verbunden häufig von der ehelichen Verbindung eines Mannes mit einem Weibe gebraucht, 1 Mos. 4, 19; 1 Sam. 25, 43. Dieser Ausdruck kommt auch vor, wenn der Vater ein Weib für seinen Sohn nimmt, z. B. 2 Mos. 21, 10 : לָקַח אִשָּׁה לִבְנוֹ *er nimmt seinem Sohne ein Weib*; elliptisch steht לָקַח 2 Mos. 34, 16

---

theolog. 1653) : „Per filios dei intelligere diabolos, absurdum est. Nam scriptura hoc nomen filiorum dei nunquam diabolis tribuit : quia diaboli sunt spiritus, utique ad generationem sunt inepti, et non possunt veros homines generare.“

וְלָקַחְתָּ מִבְּנֹתָיו לְבָנֶיךָ *und (dafs du nicht) von seinen Töchtern (Weiber) nahmest für deine Söhne.* — Da diese Redensart nur von der Eheschliefsung und nie von einem aufserehelichen unzüchtigen Verhältnisse, von dem blofsen Begattungsacte oder von der *πορνεία* vorkommt, so können die Gottessöhne nicht Engel sein. — בָּחַר *prüfen*, wie das syr. ܨܒܐ s. v. a. בָּחַן, daher *läutern*, dann *wählen*, *auswählen*, *aussuchen*, eigentl. *erprüfen*, bezeichnet mit בְּ öfters *Gefallen haben* an etwas, Jemanden *lieben* (Jes. 14, 1; Zach. 1, 17; 2, 12; 3, 2; 2 Sam. 15, 15). — דּוּן Futur. יָדוֹן bezeichnet nach Fürst, welcher דּוּן und דִּין nicht unterscheidet, wie שׂוּם und שִׂים, *unterwerfen*, *unterjochen*, eigentl. *unterdrücken*, *erniedrigen* (arab. دان med. vav, intrans. *niedrig*, *unterdrückt sein*, med. ى vilis factus est, obsequutus est, vilis contemtusque et sequior fuit), dann *unterwürfig machen*, *beherrschen*, *über etwas walten*, wie Hiphil 1 Sam. 2, 10; Zach. 8, 3. 7, daher *richten*, *entscheiden* (1 Mos. 15, 14; 30, 6; Jer. 5, 28; 22, 16; 30, 13, daher דָּן *Richter*, *Herrscher*), wie Hiph. 1 Mos. 49, 16; Jes. 3, 13, dann *streiten*, *hadern* (vgl. das arab. حكم [III und IV]) wie Niph. 2 Sam. 19, 10. Die Bedeutung : *hadern*, *streiten* finden an unserer Stelle viele Ausleger passend, indem Gott sage, dafs der Geist, den er dem Menschen gegeben habe und der den Leib beseele und belebe, nicht ewig im Menschen bleiben und mit den bösen und sinnlichen Neigungen und Begierden streiten soll. Gott will dann sagen, dafs er den von ihm dem Menschen gegebenen Geist zurücknehmen wolle, damit derselbe dem Leibe nach wieder dem Staube, woraus er gebildet, anheimfalle. — Die Menschen sollen sterben, jedoch will Gott mit seinem schweren und vernichtenden Strafgerichte noch 120 Jahre warten und diese Zeitfrist zur Bekehrung vergönnen. Nach Rosenmüller soll der Sinn sein : „non perpetuo redarguam homines de peccatis; nil proficio tot admonitionibus, increpationibus et minis, frustra tamdiu eorum vitia redarguo.“ Aehnlich

Dereser: „Weil das menschliche Geschlecht in thierischer Sinnlichkeit versunken und für göttliche Belehrung unempfänglich geworden ist; so sollen meine Propheten ihm künftig keine Strafpredigten mehr halten. Ich bewillige ihm noch eine Frist von 120 Jahren; erfolgt in diesem Zeitraume keine Besserung, so soll es durch eine Wasserfluth vertilgt werden. Diesen Ausspruch liefs Gott 120 Jahre vor der Sündfluth den Menschen bekannt machen; wie er früher durch Henoch die kommenden Strafgerichte ihnen ankündigen liefs, Judä V. 14, vgl. Jes. 47, 16." Dieser Erklärung steht aber entgegen, dafs רוּחִי *mein Geist*, hier weder mit Rosenmüller in der Bedeutung von אֲנִי *ich*, noch mit Dereser für prophetischer Geist oder Geist der Propheten genommen werden kann. Hätte der Verfasser durch רוּחִי die Propheten als Strafprediger und Ermahner bezeichnen wollen, so würde er sich anders ausgedrückt haben. Wir können daher auch Hengstenb. nicht beistimmen, der: „nicht soll richten mein Geist unter den Menschen in Ewigkeit" übersetzt, wenn er unter *Geist* die Stimme Gottes versteht, wodurch innerlich sein unter den Menschen waltender Geist richtet und die Stimme erleuchteter Männer, wie die des mit Gott wandelnden Henoch, wodurch er äufserlich richtet.

Da im Arabischen دَانَ med. vav die intransitive Bedeutung *niedrig, unterdrückt sein*, med. ى vilis factus est, obsequutus est, vilis contemtusque et sequior fuit hat und יָדוֹן von דּוּן nur an unserer Stelle vorkommt, so nimmt Gesenius diese auch an unserer Stelle an. Das mit דּוּן verwandte דִּין soll eine causative Bedeutung haben und eigentlich *erniedrigen, unterdrücken*, dann *unterwürfig machen, beherrschen*, daher *richten, entscheiden* bezeichnen, weil im Oriente der Fürst das Herrscher- und Richteramt in sich vereinigte. Hieraus würde sich erklären, dafs im Arab. دَانَ auch *herrschen* und *richten* bedeutet, wie حَكَمَ. — Die Bedeutung: *niedrig, erniedrigt sein* nehmen an unserer

Stelle auch Ewald und Tuch an. Hiernach wäre der Sinn: „mein dem Menschen gegebener Geist 1 Mos. 2, 7 soll nicht immer in ihm bleiben und durch sinnliche Begierden erniedrigt und beherrscht werden und denselben unterworfen sein. Allein die arabische Bedeutung *niedrig, erniedrigt sein, humiliabitur, vilescet* darf man nicht ohne Weiteres dem hebräischen דון ertheilen, da dieselbe im Hebräischen sich nicht findet und keiner der alten Uebersetzer diese Bedeutung hat. Da der Alex., Syr., Symmachus, Hieronymus dem דון die Bedeutung: *bleiben, verweilen, wohnen* geben, so sind mehrere Ausleger der Meinung, dafs jene Uebersetzer nicht ידון, sondern ילון gelesen und ד und ל verwechselt haben. Denn לון und לין bezeichnen *verweilen, bleiben* (Zach. 5, 4), dann *übernachten* (1 Mos. 32, 22), in Hiph. *weilen, verbleiben, wohnen* und *die Nacht zubringen, übernachten* (1 Mos. 19, 2; 24, 25; 28, 11; 32, 14. 22; 2 Mos. 23, 18); nach Gesenius, Fürst u. A. soll לון aus לול = ליל *Nacht* als Denominat. entstanden und aus *übernachten* die Bedeutung *bleiben, verweilen, wohnen* (Job. 19, 4; 41, 14; Ps. 49, 13) und in Hiph. *verweilen lassen* (Jer. 4, 14; 2 Mos. 16, 7) hervorgegangen sein. Allein es ist uns ganz unwahrscheinlich, dafs alle jene alten Uebersetzer לון statt דון gelesen haben. Wir halten die Texteslesart für die richtige und nehmen mit Hieron., Delitzsch u. A. an, dafs דון die Bedeutung *walten, weilen* habe, indem die Bedeutung *herrschen* und *über etwas walten* mit jener eng zusammenhängt. — Die Bedeutung: *walten, weilen, herrschen* nehmen an unserer Stelle auch de Wette, Maurer, Schumann und Winer an. Für diese Bedeutung würde auch אדון *Herr*, eigentl. *Walter* sprechen. Vgl. דין *verwalten* (Job 49, 16; Sach. 3, 7). — Dieser Bedeutung steht nicht entgegen, dafs das *Walten* eine Herrschaft und Macht ausdrückt. Der Geist kann auch im Dienste des Bösen thätig sein und vom Fleische regiert werden. — Da דור Ps. 84, 11 die Bedeutung *wohnen*, wie im Aramäischen hat, so meinen

Houbigant, Clericus, Ilgen, dafs יָדוּר statt יָדוֹן gelesen werden müsse. Allein diese Meinung läfst sich durch keinen genügenden Grund stützen. — Dafs רוּחַ hier und Job 27, 3; 34, 14 u. a. St. und נִשְׁמַת חַיִּים *Lebenshauch* (1 Mos. 2, 7; Job 33, 4) die von Gott dem Menschen gegebene vernünftige Seele, welche den Körper belebt, bedeutet, unterliegt keinem Zweifel. — Die Worte: בְּשַׁגָּם הוּא בָשָׂר geben den Grund an, warum Gott den Untergang des Menschengeschlechtes beschlossen hat. Verschiedener Meinung sind aber die Ausleger und Uebersetzer über die Bedeutung des בְּשַׁגָּם. Nach dem Alex., Syr., Samar., Hieron., dem Targum soll dasselbe *weil* oder *weil ja* bedeuten und aus der Präposition בְּ, dem abgekürzten אֲשֶׁר und גַּם *auch* zusammengesetzt sein. Das בְּשֶׁ ist dann s. v. a. בַּאֲשֶׁר (39, 9. 23 und שֶׁ statt שַׁ wie Richt. 5, 6; 6, 17; Hohesl. 1, 7. Im Phönizischen ist שׁ statt אֲשֶׁר oder אשׁ nur üblich. Da diese Zusammensetzung sich sonst nirgends im Pentateuch findet, so haben viele neuere Gelehrte diese Erklärung verworfen. Allein in dem Nichtvorkommen liegt doch kein Beweis, dafs diese Zusammenziehung nicht in Gebrauch gewesen ist.

Dafs גַּם nicht die Partikel גַּם *auch*, *sogar* sein könne, soll nach mehreren Auslegern, wie Keil, die Punktation mit Kamez und der Umstand, dafs גַּם *auch* hier ganz müfsig stehe, beweisen. Weshalb Rosenm. z. d. St. bemerkt: „בְּשַׁגָּם plerisque est particula causalis ex praefixis בּ, שֶׁ et גַּם composita, sicuti plerique veterum statuerunt; atque verba בְּשַׁגָּם הוּא בָשָׂר sic vertunt: *quia etiam, caro est.* Verum ut taceamus, גַּם, *etiam* hic plane otiosum esse, deberet vox ex tribus istis particulis composita aliis punctis vocalibus instructa esse, et בְּשֶׁגַּם efferri. Accedit, quod huiusmodi particularum compositiones seriori tantum Hebraismo seu potius stylo Rabbinico sint propriae. Pluribus refutavit illam de voce בְּשַׁגָּם sententiam J. F. Bernd in particuliari de hoc vocabulo eiusque significatu *Exercit. crit. philol.* Hal. 1732, docuitque referendum esse ad radi-

cem שָׁגָה *erravit*, ita ut בְּשַׁגָּה sit Infinitivus Pihel cum suffixo et affixo et cum verbis הוּא בָשָׂר vertendum : *dum errare eos facit caro*, i. e. dum eos in varios libidinis errores abduxit corrupta eorum indoles; quia *carni* laxarunt dominium, et carnis voluptatibus adeo alte sunt immersi, ut emendationis spes plane nulla sit. Ita etiam σάρξ, qua voce LXX h. l. usi sunt, in N. T. de vitioso corrupto homine usurpatur.“ Dagegen läfst sich aber bemerken, dafs nach den angeführten Stellen das abgekürzte שׁ auch Patach hat, und dafs das Patach von גַם in der Verbindung mit dem בְּשׁ in Kamez übergehen konnte, wie אֱכָל aus כֹּל, מֵעָל aus עַל (1 Mos. 49, 25). גָם kann wie Jes. 30, 33 sich auf den ganzen Satz beziehen und mit *ja* übersetzt werden; weshalb es nicht müfsig steht. — Ausführlich hat Schott in der Commentat. II de notione cognationis dei hominumque in Genes. p. 13 sqq. über diese Stelle gehandelt. — Uebrigens kann man sich nicht zum Beweise, dafs שׁ in בְּשַׁגָּם aus אֲשֶׁר abgekürzt sei, auf שִׁלֹה (1 Mos. 49, 10) berufen, weil jenes Wort nicht mit dem alexandrinischen Uebersetzer שֶׁלֹּה für אֲשֶׁר לוֹ, sondern שִׁלֹה *Ruhe, Friede,* concret *Ruhe-, Friedebringer, Beruhiger* gelesen werden mufs. Viele Ausleger, wie noch in jüngster Zeit J. R. Linder (Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie, 23. Jahrg., 1862, S. 606), halten שַׁגָּם für einen Infinitiv שַׁג (nach der Form שַׁךְ Jer. 5, 26) vom Zeitworte שָׁגַג *hin- und herwanken, sich verirren, sich vergehen*, daher שְׁגָגָה *Verirrung, Vergehen*, Hengstb. : *sündigen* (3 Mos. 4, 2. 27; 4 Mos. 15, 27; Pred. 5, 5) mit dem Suffix ־ָם und übersetzen die Worte : בְּשַׁגָּם הוּא בָשָׂר *bei ihrer* (der jetzt lebenden Menschen) *Verirrung ist er* (der Mensch) wider seiner ursprünglichen Bestimmung *Fleisch*, d. i. bei seiner Abirrung von der göttl. Ordnung und bei der Herrschaft der Fleischeslust und der sinnlichen Neigungen und Begierden geht der Mensch, das geistlich leibliche Wesen ganz im Fleisch auf. Der unmittelbar von Gott ausgegangene Geist, das Ebenbild Gottes, hatte die Bestimmung

auch nach dem Falle über das Fleisch zu herrschen und dasselbe zu höheren, Gott wohlgefälligen Zwecken zu gebrauchen. Durch die Hingabe des Geistes an das Feisch oder durch die Fleischesherrschaft war die göttliche Ordnung verkehrt und der Mensch strafbar geworden. Von diesen den Sinnengenüssen und dem Weltsinn ergebenen Menschen machte die Familie Noachs eine Ausnahme, indem sie der göttlichen Ordnung treu blieb, das Fleisch beherrschte; weshalb sie auch in dem Strafgerichte der vertilgenden Fluth, von dem Untergange des sündigen Menschengeschlechtes verschont blieb. — Eine Schwierigkeit macht bei dieser Erklärung das ם in בְּשַׁגָּם mit dem darauffolgenden הוּא. Es wäre בְּשַׁגּוֹ zu erwarten, indem jedenfalls die enallage Numeri hart ist. Wir geben daher den alten Uebersetzern in der Auffassung des בְּשַׁגָּם den Vorzug.

נְפִילִים und נְפִלִים, welches aufser an unserer Stelle nur noch 4 Mos. 13, 33 mit dem Artikel vorkommt, und der Alex. γίγαντες, Onkelos גִּבָּרַיָּא *Helden, fortes,* Hieron. *Gigantes,* Aquila βιαῖοι, Symmachus ἐπιπίπτοντες, beide Araber الجَبَابِرَة, das Collect. von جَبَّار *vir fortis,* der Syr. in der Peschito ܓܢܒܪ̈ܐ *Helden,* mächtige Männer, wiedergeben, bezeichnet offenbar Männer hohen Wuchses, Riesen mit grofser Körperkraft, wie auch aus 4 Mos. 13, 33. 34 hervorgeht, indem hier erzählt wird, dafs die von Moses abgesandten Kundschafter bei ihrer Rückkehr die Bewohner Canaans als Menschen hoher Statur אַנְשֵׁי מִדּוֹת und die Söhne Enaks als Riesen, eigentl. *Hochgestreckte, Grofse, Starke* (נְפִילִים) bezeichnet hatten, in Vergleich mit welchen die Israeliten nur Heuschrecken seien (12). Da

---

(12) Der Behauptung von Keil im Commentar zu 1 Mos. 6, 4, dafs 4 Mos. 13, 33. 34 nicht beweise, dafs die נְפִילִים *Riesen* gewesen seien, können wir nicht beistimmen, weil daselbst gesagt wird, dafs alles Volk כָּל־הָעָם Leute von hoher Statur gewesen, und dafs die

נָפַל *fallen, anfallen, incidere, hostiliter irruere* bedeutet (Job 1, 15), so haben einige Gelehrte, wie Luther, Hengst., Keil z. d. St. נְפִילִים *Anfallende, irruentes, Ueberfaller, Tyrannen, Plünderer, Räuber,* d. i. solche verstanden, welche Andere überfallen und berauben, wie dieses noch jetzt oft in Arabien geschieht. An Solche scheinen auch Aquila und Symmachus gedacht zu haben. Da aber נָפַל auch *abfallen, deficere* (2 Kön. 25, 11; Jer. 21, 9; 37, 13. 14; 38, 19) bezeichnet, so sind Andere der Meinung, dafs נְפִילִים Plural von נָפִיל *Abgefallene* von Gott, *defectores, apostatae* bezeichnen, welche den Giganten und Titanen der Heiden glichen, welche wie Lucian in der Schrift *dea Syra* sagt, *ἀβρισταὶ κάρτα ἐόντες ἀθέμιστα ἔργα ἔπρασσον, quum, perquam insolentes essent, nefaria facinora perpetrarunt.* Josephus schreibt Antiqq. lib. I, c. 3, §. 1 : *ὅμοια γὰρ τοῖς ὑπὸ γιγάντων τετολμῆσθαι λεγομένοις ὑφ' Ἑλλήνων, καὶ οὗτοι δρᾶσαι παραδίδονται, iis enim, quas Gigantes ausos esse tradunt Graeci similia et isti perpetrasse dicuntur.* Rosenmüller möchte lieber J. G. Hasse beistimmen, welcher in den *Entdeckungen* u. s. w. Th. II, S. 62 in der Anmerkung unter נְפִילִים von נָפַל *fallen, Herabfallende, Herabgefallene* (Delitzsch), *Herabgeworfene, decidui, deiecti, βεβλημένοι* versteht, weil sie wie die Titanen vom Himmel herabgestürzt seien. In diesem Sinne hat Jonathan הַנְּפִלִים gefafst, indem er dasselbe wiedergiebt: שִׁימְחָזַאי וְעוּזִיאֵל הִינוּן נְפִילִין מִן שְׁמַיָּא *Schamchassai und Usiel, welche vom Himmel herabgestofsen sind.* Mehreres über diese Sage aus jüdischen Schriftstellern findet sich bei Eisen-

---

Israeliten den נְפִילִים, den Söhnen Enaks unter den נְפִילִים, gegenüber den Heuschrecken geglichen hätten. Es ist hauptsächlich die hohe Statur, welche die Kundschafter hervorheben und wodurch sie die Israeliten zu schrecken suchen. Ein grofser starker Mensch pflegt auch grofse Körperkraft zu besitzen. Da die Nomina der Form קָטִיל wie מָשִׁיחַ *Gesalbter* passive Bedeutung zu haben pflegen, so ist die Bedeutung *Anfaller, Tyrann* wenigstens sehr unwahrscheinlich.

menger, „entdecktes Judenthum“, Th. I, S. 380, vgl. Michaelis Supplemm. p. 2005 und Hug: „die mosaische Geschichte des Menschen“, S. 99. — Mit heidnischen Mythen und späteren jüdischen Sagen hat aber unsere Stelle nichts zu schaffen. Wir werden unten zeigen, daſs die נְפִלִים an unserer Stelle Menschen von riesiger Gröſse und Kraft bezeichnen, welche zur Zeit, als die Schetiten sich mit den Kainitinnen oder schönen Weibern ehelich verbanden, auf der Erde waren. Hierfür würde die Meinung von Fürst (hebräisches Handwörterbuch) sprechen, nach welchem נְפִיל eigentl. *Hochgestreckter, Groſser, Starker, Riese* vom ungebräuchlichen Zeitworte נָפַל *groſs, hochgestreckt, dick, stark, kräftig sein* von Körper (in seiner org. Weise נ־פַל mit der in פֵּל III [פוּל] zu פִּיל, פּוּל, פּוֹל *Starker, Kräftiger, Held*, nur im Nom. propr. פִּלְאֶסֶר, פִּלְנְאֶסֶר, arab. فَالَ, فَأَلَ *fett, dick, fest sein*, نَبُلَ *emporragen*) bezeichnen soll. — Nehmen wir als Wurzelsylbe פל von נָפַל, so kann dasselbe mit dem in Kal ungebräuchlichen פָּלָא und פָּלָה in Niph. *groſs, auſserordentlich sein, insignem, ingentem esse*, daher פֶּלֶא *etwas Groſses, Wunderbares, Auſserordentliches* verwandt sein. — גִּבּוֹר (von גָּבַר *stark, mächtig, kräftig sein*, daher גֶּבֶר *Mann*, eigentl. *Kräftiger, Tapferer*) ist eine Steigerungsform und bezeichnet einen sehr starken, kräftigen und mächtigen Mann, daher einen *Helden*, *Gewaltthätigen, vir fortis, valde validus, heros.* — שֵׁם bezeichnet hier wie 4 Mos. 16, 1; 1 Chron. 5, 24; 1 Mos. 9, 27, *Ruhm, Ruf*, daher sind Männer des Namens *Berühmte, Ausgezeichnete.*

Beweis, daſs die Söhne Gottes 1 Mos. 6, 1—4 nicht Engel, sondern Menschen, d. i. Mitglieder des frommen Geschlechtes sind.

§. 8.

1) Ein wichtiger Grund, daſs die בְּנֵי הָאֱלֹהִים nicht Engel, sondern männliche Nachkommen von bloſsen Men-

schen oder Söhne sind, welche durch eine fleischliche Vermischung der Männer mit den Weibern erzeugt worden sind, liegt in dem Umstande, dafs weder im alten noch im neuen Testamente von einer fleischlichen Vermischung der Engel mit den Menschentöchtern sonst irgendwo die Rede ist. Im Pentateuch erscheinen Engel nie als Söhne Gottes; derselbe kennt nur menschliche Kinder Gottes und die in ihm vorkommenden Engel führen andere Namen. Da an unserer Stelle die allgemeine Verbreitung des Sittenverderbens und der Gottlosigkeit von der fleischlichen Vermischung der Gottessöhne mit den Menschentöchtern abgeleitet wird und diese Vermischung die traurigsten Folgen hatte, so mufs man erwarten, dafs auch an anderen Stellen der heil. Schrift irgendwo auf diese Ursache des Verderbens hingewiesen werde. Dieses ist aber nicht der Fall. Dafs die aus dem N. T. dafür angeführten Stellen nicht dafür sprechen und auf Mifsverständnissen beruhen, werden wir unten zeigen.

2) Da, wie oben gesagt, im alten Testamente und selbst im Pentateuch die gläubigen und frommen Gottesverehrer öfters als *Söhne Gottes* bezeichnet werden und der Ausdruck בְּנֵי הָאֱלֹהִים in keiner Stelle des Pentateuchs von den Engeln gebraucht wird, so liegt in diesem Umstande auch ein wichtiger Grund, dafs ebenfalls an unserer Stelle von jenen die Rede ist. Hätte der Verfasser des Pentateuchs durch Gottessöhne Engel bezeichnen wollen, so hätte er מַלְאָכִים *Boten, Gesandte* sagen oder doch einen solchen Ausdruck wählen müssen, worüber kein Zweifel entstehen konnte. Die Bezeichnung der Engel durch מַלְאָכִים und הַמַּלְאָכִים findet sich 1 Mos. 19, 1; 32, 4; 2 Mos. 14, 19. Vgl. 1 Mos. 21, 17; 24, 7. 40; 31, 11; 48, 16 und מַלְאַךְ יְהוָֹה *der Engel Jehovas*, 1 Mos. 16, 7. 9. 10. 11; 22, 11. 15; 2 Mos. 3, 2; 4 Mos. 22, 22. Diese oder eine andere deutliche Bezeichnung wäre um so nöthiger gewesen, weil an unserer Stelle den Söhnen Gottes eine Handlung zugeschrieben wird, welche ihnen sonst nirgends

beigelegt wird. Bei einer im Pentateuch so häufig vorkommenden Bezeichnung der Engel durch מַלְאָךְ und מַלְאָכִים darf man nur aus wichtigen Gründen annehmen, dafs in einer einzigen Stelle der Genesis jener Sprachgebrauch verlassen werde. — In dem Umstande, dafs auch in späteren Schriften die Engel als treue Gottesverehrer Söhne Gottes genannt werden, liegt, wie wir unten noch näher zeigen werden, kein Beweisgrund, dafs auch an unserer Stelle von Engeln die Rede sei. — Wie עֶבֶד und עֲבָדִים *Diener*, *Verehrer* von Engeln (Job 4, 18) und von Menschen (Jos. 24, 29; Richt. 2, 8; Job 1, 8; 2, 3; 42, 8; Ps. 18, 1; 36, 1; 89, 4. 21; Ps. 34, 23; 69, 37; 113, 1; 134, 1, Jes. 54, 17; 63, 17; 65, 8. 9. 13. 14. 15) und מַלְאָךְ *Bote*, *Gesandter* von Engeln (16, 7; 21, 17; 22, 11. 15), und vom Priester (Mal. 2, 7; Pred. 5, 5) und vom Volke Israel (Jes. 42, 19) und מָשִׁיחַ *Gesalbter* vom Könige Israels, vom Priester (3 Mos. 4, 3. 5. 16) und vom Messias, dem gröfsten Nachkommen Davids, vorkommt, so kann auch בְּנֵי הָאֱלֹהִים und בְּנֵי אֱלֹהִים sowohl von Menschen als von Engeln gebraucht werden. Welche gemeint sind, mufs aus dem Zusammenhang entnommen werden. Jes. 43, 6 spricht der redend eingeführte Jehova: „Ich sage zur Mitternacht; gieb her! und zum Mittag: wehre (ihnen) nicht. *Bringe her meine Söhne* (הָבִיאִי בָנַי) aus der Ferne, — und meine Töchter von der Erde Enden." Nach 2 Sam. 7, 14 will Jehova den Nachfolgern Davids Vater und diese sollen ihm Söhne sein, so dafs sie, wenn sie verkehrt handeln, gezüchtigt werden sollen. 2 Mos. 4, 22 spricht Jehova von Israel: *„mein erstgeborener Sohn* (בְּנִי בְכֹרִי) ist Israel." Vgl. Jer. 31, 9. 20; Weish. 2, 18; 9, 7; 2 Cor. 6, 17. 18; Offenb. 21, 7. Ist Israel als Volk Gottes, dessen Sohn, und sind die Einzelnen aus demselben Söhne Gottes, so können בְּנֵי הָאֱלֹהִים und בְּנֵי אֱלֹהִים gläubige und fromme Gottesverehrer bezeichnen.

3) Für die Erklärung der בְּנֵי הָאֱלֹהִים von frommen Gottesverehrern und namentlich den Nachkommen Schets, Enoschs, Henochs spricht an unserer Stelle auch der Zu-

sammenhang. Nachdem der Verfasser Kap. 4 Kains Brudermord und der Fortpflanzung der Kainiten Erwähnung gethan und in dem Liede Lamechs, der zuerst zwei Weiber nahm, V. 23. 24 den Geist dessen entarteten Geschlechts als einen rachsüchtigen und mordgierigen bezeichnet hatte, geht er Kap. 5 zur Angabe der Geschlechtsfolge Schets, dessen Sohn Enosch die feierliche Anrufung des einen wahren Gottes Jehova begann (4, 26) und von dem Henoch abstammte, der, weil er *mit* Gott wandelte, von ihm weggenommen wurde (5, 24), bis auf Noach über, der gerecht und unsträflich unter seinem Geschlechte und mit Gott wandelte (5, 32 und 6, 9). Da sich nun an diese Erzählung Kap. 6, 1—8 die von dem gänzlichen Verderben der Menschheit unmittelbar anschliefst und mit den Worten eingeleitet wird: „als die Menschen begannen, sich zu vermehren auf der Erde u. s. w.", so hat der Verfasser entweder hauptsächlich die irdisch Gesinnten, die Kinder der אֲדָמָה im Auge oder die beiden früher auseinander gegangenen Geschlechtsreihen der Menschen oder Menschenklassen in Eine zusammengefafst; und es liegt die Annahme nahe, dafs bei der allmäligen Vermehrung des Menschengeschlechts der Unterschied der beiden sittlich grundverschiedenen Geschlechter, des japhetitischen und kainitischen oder doch der Frommen und irdisch (fleischlich) Gesinnten verschwunden und das religiös-sittliche Leben vom Weltleben verschlungen worden sei. Dieses erkennt auch Delitzsch an, wenn er a. a. O. S. 225 schreibt; „Es ist nicht zu läugnen, dafs der Zusammenhang von 6, 1—8 mit Kap. 4 die Annahme einer solchen Vermischung gegen die Zeit der Fluth hin fordert und die gesetzlichen Verbote gemischter Ehen, 2 Mos. 34, 16, vgl. Gen. 27, 26; 38, 1 ff., die Anschauung dieser Vermischung, die sich hier vorgefunden, begünstigen würde." Wenn Kain 4, 14 sagt: „Vor deinem Angesichte werde ich verborgen sein," und es in der Strafsentenz heifst: „unstät und flüchtig sollst du sein auf der Erde," so wird hierdurch

eine Entfernung von Gott und eine Ausschliefsung aus der Nähe Gottes und von seinem Schutze und von seiner Fürsorge deutlich ausgesprochen. Die Worte: „Kain ging weg von dem Angesichte Jehovas," lassen keinen Zweifel darüber, dafs Kain diejenige Gegend verlassen hat, wo Gott auf eine besondere Weise gegenwärtig war. Hiernach bestand also eine Gemeinschaft der Frommen (Schetiten) und der Gottlosen (Kainiten). Spricht demnach der Zusammenhang dafür, dafs an unserer Stelle von den Frommen, welche wie Henoch und Noach mit הָאֱלֹהִים wandelten, die Rede ist, so müssen wir, da der Ausdruck בְּנֵי הָאֱלֹהִים auch die frommen Gottesverehrer bezeichnen kann, unter jenen diese verstehen und das Sittenverderben in die Vermischung des Geschlechts der Frommen und Gottlosen setzen. Für diese Erklärung spricht insbesondere der Zusammenhang von Kap. 6, 1—4 mit 4, 25. 26, indem hier erzählt wird, dafs man zur Zeit Schets und dessen Sohnes Enosch angefangen habe, den Namen Jehovas, des einen wahren Gottes, anzurufen und öffentlich zu preisen. Kap. 6, 1—4, welches sich auf 4, 25. 26 bezieht, — denn Kap. 5 enthält einen hineingeschobenen Stammbaum der Nachkommen Schets, des Sohnes Adams — giebt an, dafs diejenigen, welche der Verehrung des einen wahren Gottes Jehova = הָאֱלֹהִים treu geblieben, Kinder Gottes genannt worden seien. Nach V. 25 hat Gott den Schet statt des von Kain getödteten frommen Abel gegeben und 5, 3 heifst es bedeutungsvoll von Schet, dafs er nach dem Bilde des nach V. 1 nach Gottes Bilde erschaffenen Adam erzeugt worden sei. In dem Kainitischen Geschlechte war schon durch schwere Vergehen und namentlich durch die Geschlechtssünde das göttliche Ebenbild mehr und mehr entstellt worden. Es existirten also zwei Geschlechter der Menschen, „das eine derjenigen, wie Augustinus im 15. Buche des Werkes von der Stadt Gottes sagt, welche nach dem Menschen, das andere derjenigen, welche nach Gott leben." Verstehen wir unter Söhnen Gottes die Mit-

glieder des besseren Geschlechtes, so haben wir zu Anfang des 6. Kap. die nothwendige Nachricht über das, was aus der Gemeinde derjenigen, welche den Namen Gottes anrufen, geworden, ehe die vertilgende Fluth einbrach. Aus dem Umstande, daſs bei den Kainiten das sinnlich Angenehme und die äuſsere Schönheit in hoher Geltung stand, erklärt sich vielleicht auch die Erwähnung der Naama (*Liebliche, Liebreizende, Schöne*), der Schwester Tubalkains, des ersten Arbeiters in Erz, weil sonst die Weiber, wenn nichts Merkwürdiges von ihnen vorkommt, unerwähnt bleiben. *Kann* also der Name der Söhne Gottes hier das gottesfürchtige Geschlecht bezeichnen, so unterliegt es keinem Zweifel, daſs er es bezeichnen muſs. Denn da im Vorhergehenden nur von diesem die Rede gewesen ist, so muſs an dieses nothwendig der aufmerksame Leser denken. Hätte der Verfasser die Engel verstanden wissen wollen, so hätte er sich bestimmter ausdrücken müssen.

4) Gegen die Erklärung der בְּנֵי הָאֱלֹהִים von den Engeln spricht auch der Artikel vor אֱלֹהִים. In der Genesis wird אֱלֹהִים als Nomen proprium gebraucht, weshalb zur Bezeichnung des Begriffs *die* Gottessöhne kein Artikel erforderlich ist. Der Unterschied des אֱלֹהִים und הָאֱלֹהִים ist der, daſs jenes Gott als Schöpfer und Regierer der Welt bezeichnet, dieses dagegen den Begriff des *persönlichen* einen wahren Gottes, der sich offenbart und Gnaden und Wohlthaten spendet, hervorhebt, und den Uebergang von אֱלֹהִים zu יְהוָֹה vermittelt. אֱלֹהִים bezeichnet Gott im Allgemeinen, dagegen הָאֱלֹהִים den einen wahren persönlichen Gott und entspricht dem Jehova. Daſs diese Unterscheidung richtig sei, erhellt aus Gen. I—XI, wo Gott nur in den als elohistisch bezeichneten Stücken אֱלֹהִים, dagegen da, wo von dem Wandel Henochs und Noachs die Rede ist, הָאֱלֹהִים genannt wird, weil ihre Frömmigkeit in der Gemeinschaft mit dem persönlichen Gott bestand. Nach diesem Sprachgebrauche kann man zur Bezeichnung der Engel nur בְּנֵי אֱלֹהִים erwarten, in so fern

sie von Gott erschaffen sind und das Ebenbild des überweltlichen Wesens an sich tragen. Dafs הָאֱלֹהִים Gott als den persönlichen, als יְהוָה bezeichnet, erhellet aus dem Ausdruck הִתְהַלֵּךְ אֶת הָאֱלֹהִים, indem durch das Wandeln *mit* Gott die innigste Vereinigung und Gemeinschaft mit dem persönlichen Gott, gleichsam ein Wandeln an der Seite Gottes bezeichnet wird. Es enthält dieser Ausdruck daher mehr als הִתְהַלֵּךְ לִפְנֵי הָאֱלֹהִים das Wandeln *vor* Gott (1 Mos. 27, 1; 24, 10) und הִתְהַלֵּךְ לִפְנֵי יְהוָה und אַחֲרֵי הָאֱלֹהִים (5 Mos. 13, 5). Das Wandeln *vor* Gott bezeichnet denselben als Diener, welcher nach dem göttlichen Gesetze lebt und durch treuen Gehorsam zu einer innigen Gemeinschaft mit Gott geführt wird. Das Gesagte macht es begreiflich, dafs der Wandel unter dem göttlichen Gesetze durch הִתְהַלֵּךְ לִפְנֵי יְהוָה von 1 Mos. 17 an nur in Gebrauch ist. Der Ausdruck הָלַךְ אֶת יְהוָה kommt nur ein einziges Mal aufser 1 Mos. 5 und 6 bei Mal. 2, 6 vor, wo nicht von den Frommen Israels als solchen, sondern von Levi oder dem Priester als Träger und Lehrer der Gotteserkenntnifs, als מַלְאַךְ יְהוָה die Rede ist. Denn der Priester stand im A. B. in enger Beziehung zu Gott; er konnte mit Jehova im Heiligthum zusammenkommen, unmittelbar mit ihm verkehren und an ihn Fragen stellen, was dem Volke nicht gestattet war. Durch dieses enge Verhältnifs des Priesters zu Jehova entstand eine Kindschaft, so dafs der Priester nicht als Knecht, sondern als liebevoller und treuer Sohn anzusehen war. Da Priester als Lehrer und Leiter des Volkes die geistigen Väter desselben waren und demselben den göttlichen Willen bekannt machten, so stand auch das Volk durch das Priesterthum mit Jehova im Verhältnifs der Sohn- und Kindschaft. In dem Priesterthume gewann die Berufung Israels zum Sohne Jehovas diejenige Realität, welche die Kindschaft in der alttestamentlichen Oeconomie überhaupt erhalten konnte.

Bezeichnet das Wandeln mit הָאֱלֹהִים einen vertrauten Umgang und innige Liebesgemeinschaft mit demselben, so

werden alle diejenigen, welche mit Gott wandeln, richtig בְּנֵי הָאֱלֹהִים genannt werden können. Es wird nun zwar הִתְהַלֵּךְ אֶת הָאֱלֹהִים nur von Henoch und Noach gebraucht; dieses hindert aber nicht, diesen Ausdruck auf alle Schetiten oder fromme Gottesverehrer zu übertragen. Denn wenn nach dem Ueberhandnehmen des Verderbens noch Noach als צַדִּיק *gerecht* und תָּמִים *unsträflich, unschuldig* gefunden und von ihm gesagt wird, dafs er *mit Gott gewandelt habe* (הִתְהַלֶּךְ אֶת הָאֱלֹהִים), so darf man mit vollem Rechte annehmen, dafs vor der Verbreitung des Verderbens und der Gottlosigkeit das Geschlecht der Schetiten im Ganzen noch in dem Verhältnifs zu Gott stand, in welchem Noach zuletzt allein mit seiner Familie geblieben war. Den Namen *Söhne Gottes* hatten demnach die Frommen oder die Schetiten nur, weil sie in ihrem Wandel das göttliche Ebenbild durch ein Leben in Gerechtigkeit und Unsträflichkeit vor Gott bethätigten. Entspricht הָאֱלֹהִים dem יְהוָה, so sind die zur Kindschaft gelangten Menschen sowohl Kinder (Söhne) Jehovas, als Kinder Haëlohims.

Wenn Jemand entgegnen wollte, dafs diejenigen, welche bei der Wahl der Weiber auf äufsere Schönheit sehen, nicht mehr Söhne Gottes genannt werden könnten, da sie ja dadurch ihre Kindschaft verläugnet haben, so ist dieser Einwand durchaus nichtig und würde auch von den Engeln gelten. Die Engel heifsen aber nicht als geistige oder überirdische Wesen בְּנֵי הָאֱלֹהִים, sondern als Wesen, welche ihr ursprüngliches Verhältnifs bewahren und Gott treu verehren und selig und heilig sind. Sobald diese durch *πορνεία*, durch fleischliche Lust und Vermischung ihre ihnen angeschaffene Heiligkeit verläugnen und aufhören, Gott zu lieben und treu zu verehren, so können sie nicht mehr בְּנֵי הָאֱלֹהִים *υἱοὶ τοῦ θεοῦ* genannt werden. Es findet sich daher auch keine einzige Stelle in der heil. Schrift, in welcher gefallene Engel *Söhne Gottes* genannt werden. Können Söhne Gottes von Engeln gebraucht

nur gute sein, so gilt dasselbe auch von den frommen Schetiten. Auch nennt Paulus die Christen zu Korinth *οἱ ἅγιοι*, obgleich unter denselben mehrere waren, welche sich der *πορνεία* (1 Cor. 5, 1) ergaben, und er ermahnt die, welche ihre Streitsachen vor die *ἄδικοι* statt vor die *ἅγιοι* brachten, daran, *ὅτι οἱ ἅγιοι τὸν κόσμον* und selbst *τοὺς ἀγγέλους* richten werden (6, 1—3). Der Ausdruck *Kinder Gottes* konnte daher von dem Geschlechte der Schetiten oder der frommen Familien auch noch dann gebraucht werden, als sie oder doch viele aus denselben anfingen, ihr höheres Leben aufzugeben und sich mit den Töchtern der Menschen fleischlich zu vermischen.

5) Dafs die Söhne Gottes nicht Engel, sondern fromme Gottesverehrer oder doch Söhne frommer gläubiger Eltern sind, beweist auch der Gegensatz zwischen הָאֱלֹהִים und הָאָדָם oder der Umstand, dafs jene Söhne Gottes und diese Töchter der Menschen genannt werden. Denn da הָאָדָם auf das Irdische und Sinnliche und die Bildung des körperlichen Theils aus Staub der Erde, dagegen הָאֱלֹהִים auf das Geistige und den unmittelbaren göttlichen Ursprung der Seele hinweist, so war es ganz natürlich, dafs die irdisch Gesinnten, die sinnlichen und lasterhaften Töchter oder doch die Töchter wegen ihrer äufseren Schönheit Töchter der Menschen, dagegen die Frommen, welche nach den Forderungen des von Gott ausgegangenen Geistes lebten, Söhne Gottes genannt wurden. Da man nun die Söhne Gottes doch nicht in dem Sinne Söhne Gottes, wie die Töchter der Menschen Töchter der Menschen nennen kann, weil dann gesagt wird, dafs die Söhne Gottes von Gott, wie die Töchter von den Menschen gezeugt worden seien, so mufs offenbar בְּנֵי הָאֱלֹהִים das innige geistige Verhältnifs zu Gott wie die Töchter der Menschen das innige körperliche Verhältnifs zu ihren Eltern, worin sie durch Zeugung zu denselben standen, ausdrücken. Man kann daher Söhne Gottes ganz von deren geistigen Sohnschaft, also von den Gläubigen und Frommen, dagegen die

Töchter der Menschen von Töchtern fleischlich gesinnter Eltern erklären.

6) Gegen die Erklärung der בְּנֵי הָאֱלֹהִים von den Engeln spricht ferner das, was V. 2 und 3 von der Versündigung derselben gesagt wird. Die Ursache der Versündigung wird hier darein gesetzt, dafs die Söhne Gottes bei der Wahl der Weiber nur auf die äufsere Schönheit sahen und diejenigen unter den Menschentöchtern sich auswählten, welche ihnen gefielen. Dadurch, dafs sie bei der Wahl auf die äufsere sinnliche und nicht auf die innere, die Frömmigkeit und Tugend, sahen, gaben sie zu erkennen, dafs sie Fleisch waren, dafs die sinnlichen fleischlichen Neigungen und Begierden sie beherrschten und bei ihren Handlungen entscheidend waren. Wer mufs nicht in diesem Umstande einen Beweis finden, dafs die Engel nicht Verführer der Menschentöchter sein können? Die Verschlimmerung des Menschengeschlechtes, welche eine Bestrafung nach einer Bufsfrist forderte, wird hier nicht darein gesetzt, dafs die Menschentöchter mit fleischlicher Lust gegen die בְּנֵי הָאֱלֹהִים erfüllt wurden, sondern darein, dafs die Söhne Gottes sich bei der Wahl der Weiber von der Augenlust leiten liefsen. Dieses pafst aber nicht auf Engel, sondern nur auf Menschen. Waren die Engel die Urheber der Versündigung und der Verbreitung des Verderbnisses, so hätte im Urtheile Gottes über dieses Vergehen wie 1 Mos. 3, 14 ff. der Haupturheber näher bezeichnet werden müssen und deren Bestrafung nicht unerwähnt bleiben dürfen. Dafs die heil. Schrift da, wo sie über die Versündigungen urtheilt, nicht blofs die Verführten richtet und über die Schuld der Verführer schweigt, ist bekannt.

7) Ganz unzulässig erscheint aber der Gedanke an Engel, wenn wir auf die Worte: יִקְחוּ לָהֶם נָשִׁים *sie nahmen sich Weiber* sehen, indem diese nirgends von blofsem Coitus oder *πορνεία*, sondern nur von dem Eingehen der von Gott angeordneten Ehen gebraucht werden (1 Mos. 4, 19; 1 Sam. 25, 43; 2 Mos. 21, 10; 34, 16; 2 Chron. 11, 21;

13, 21; Esr. 10, 44 u. a.). Diesen Beweisgrund findet auch Delitzsch (in Reuter's Repert. Jan. 1858) wichtig, indem er erklärt, dafs er sich mit diesem Argumente nicht abzufinden wisse. Da nun Engel keine Ehen schliefsen können, weil sie nach den Worten des Heilandes *οὔτε γαμοῦσιν οὔτε ἐκγαμίζονται* (Matth. 22, 30), so kann an unserer Stelle offenbar nicht von Engeln die Rede sein. Wenn Kurtz z. d. St. bemerkt: „Dieser Ausspruch des Herrn bezeuge nur diefs, dafs jede geschlechtliche Vermischung schlechthin gegen die Natur der heil. Engel ist, womit aber noch nicht ausgeschlossen ist, dafs sie von ihrer ursprünglichen Heiligkeit abfallend auch in heillose Unnatur gerathen können," so wird durch die Hinweisung auf Entarten in heillose Unnatur gar nicht die Möglichkeit einer fleischlichen Vermischung höherer Geister mit den leiblich geistigen Menschen dargethan. Die Behauptung, dafs die Engel durch Ausartung zeugungsfähig werden und Weiber nehmen können, ist bisher auch durch keinen haltbaren Grund erwiesen worden und sie ist daher ganz willkürlich. Es scheint auch für die höheren Ordnungen der Geschöpfe, die Engel, der Unterschied der Geschlechter, welcher für die Geschöpfe unserer Erde von Gott angeordnet ist, gar nicht vorhanden zu sein. Wenn man sich auf die wunderbare Empfängnifs der Mutter des Heilandes durch den heil. Geist beruft, so bemerkt selbst Kurtz dagegen: „die menschliche Natur des zweiten Adam ist nicht vom Geiste Gottes gezeugt, sondern wie die des ersten erschaffen; — gezeugt aber ist das ewige Wort in die durch schöpferische Einwirkung des heil. Geistes hervorgebrachte Leibesfrucht der gebenedeiten Jungfrau. Eine schöpferische Einwirkung werden wir aber einem erschaffenen Geiste nicht zuschreiben dürfen. Der Geist kann auch nur Geist zeugen." Müfste man auch einräumen — was aber schon die Lehre von den Engeln verbietet —, dafs denselben eine Leiblichkeit schon an sich zukomme und zwar eine solche, die dem inwohnenden Geiste völlig unter-

than ist, so dafs sie nicht nur der naturgemäfsen Bestimmung desselben, sondern auch etwaigen naturwidrigen Gelüsten sich unbedingt fügt, so wird dadurch noch gar nicht die Möglichkeit einer geschlechtlichen Vermischung der mit dieser höheren Leiblichkeit begabten Geister mit den geistlich-leiblichen Wesen unserer Erde, oder die Möglichkeit von Ehen zwischen Geistern des Himmels und den Menschentöchtern mit einem fruchtbaren Coitus wahrscheinlich gemacht. Christus spricht in jener Stelle selbst den Menschen *ἐν τῇ ἀναστάσει*, die nicht ohne Leiber sind und verklärte Leiber haben, das Eingehen der Ehen ab. Die Worte: „In der Auferstehung werden sie weder freien noch sich freien lassen, sondern sie sind wie die Engel Gottes im Himmel", sind keinem Mifsverständnifs unterworfen. Eine deutliche Beziehung auf unsere Stelle findet sich Matth. 24, 28 in den der Engeldeutung entgegenstehenden Worten: „Denn gleich wie sie waren in den Tagen vor der Sündfluth, sie afsen, sie tranken, sie freieten und liefsen sich freien bis an den Tag, da Noach in die Arche einging," vgl. Luc. 17, 27. Können Menschen mit verklärten Leibern nach der Auferstehung keine Ehen eingehen, so ist dieses noch um so weniger der Fall bei den Engeln. Die Bemerkung von Drechsler: „Auch Essen und Trinken thun die Engel im Himmel nicht, aber wenn sie auf der Erde mit einem menschlichen Leibe angethan erscheinen, thun sie es doch (Gen. 18, 4 ff.; 19, 3)," ist von keinem Gewichte. Wenn Gott seine Engel als Boten zu den Menschen sendet und sie mit einem Körper umkleidet erscheinen läfst, so folgt daraus keineswegs, dafs dieses auch bei Engeln geschehen sei, die den Leib zur Sünde mifsbrauchen und dessen Willen entgegen handeln. Die Meinung Hofmann's, „dafs ein erschaffener Geist, wenn er in einem Weibe Leibesfrucht erzeuge, dies aus einer ihm schon durch die Schöpfung innewohnenden Potenz thue, nicht aber, dafs Gott ihn dazu jedesmal besonders durch ein Wunder befähige", ist durch keinen

nur irgend haltbaren Grund wahrscheinlich zu machen und daher ganz willkürlich. Beachten wir nun ferner, dafs die Engel stets als heilige und Diener Gottes erscheinen, und dafs in der h. Schrift, wenn nicht etwa an zwei Stellen des N. T., von einer fleischlichen Vermischung der Engel mit Weibern, also von einem zweiten Abfall derselben von Gott nicht die Rede ist, so mufs die Engeldeutung als eine irrige verworfen werden. Die Behauptung von Kurtz, dafs Job 4, 18 : „Sieh'! seinen Dienern traut er nicht und seinen Boten legt er Fehler bei," und 1 Cor. 6, 3 : „wisset ihr nicht, dafs wir die Engel richten werden," zu der Annahme berechtige, dafs aufser dem ersten Falle der Engel ein zweiter stattgefunden habe, ist unbegründet. Eliphas will nur den Gedanken ausdrücken, dafs dem gerechten und heiligen Gott gegenüber kein Mensch, ja nicht einmal seine Engel, tadellos und ganz vollkommen seien. Da die Heiligkeit der Engel nur eine creatürliche ist, und ihr Licht im Vergleiche mit Gott nur dunkel erscheint, so bezeichnet Eliphas es als etwas thörichtes, sie mit ihrem Schöpfer in Vergleich zu stellen. Die absolute Freiheit von Sünde kommt nur Gott zu, dagegen den Engeln nur eine relative Heiligkeit. Es findet sich daher bei Job eine Steigerung und es wird nur die Möglichkeit, nicht aber die wirkliche Sündhaftigkeit behauptet. Aehnlich ist der Ausspruch Bildads Job 25, 5 : „Schau bis zum Monde und er leuchtet, — die Sterne sind nicht rein in seinen Augen." Bildad vergleicht hier mit dem reinen Lichtglanze die sittliche Reinheit der Menschen. Mond und Sterne, das Reinste, was der Mensch sehen kann, sind nicht ungetrübt glänzend vor Gott" (Welte). Wäre dieses übrigens auch der Fall, so trägt doch Eliphas nur seine Ansicht und nicht eine dogmatische Lehre vor. Und nach 42, 7 hat Eliphas mit seinen Freunden auch nicht richtig geredet und sie müssen von Job versöhnt werden. Und aus der zweiten Stelle kann auf einen zweiten Engelfall durch fleischliche Vermischung gar nicht mit Sicher-

heit geschlossen werden. Nach Hengstb. spricht auch Matth. 24, 38 : „Wie sie (die Menschen) zur Zeit vor der Sündfluth machten, man schmauste und trank, freiete und liefs sich freien, bis zu jenem Tage, da Noach in die Arche ging . . . . . . eben so wird es auch bei der Ankunft des Menschensohnes gehen," gegen die Engeldeutung. Kurtz bestreitet zwar dieses, allein das dagegen Gesagte ist ohne Beweiskraft.

8) Die Annahme, dafs Genes. 6, 1—4 von einer ehelichen Verbindung und fleischlicher Vermischung der Engel mit den Menschentöchtern die Rede sei, steht auch im Widerspruch mit anderen Stellen der heil. Schrift, in welchen die Engel als unkörperliche und geistige Wesen geschildert werden, welche sich als solche nicht fleischlich vermischen können. Dafs die beiden für eine fleischliche Vermischung angeführten Stellen (2 Petr. 2, 4; Juda V. 6. 7) nicht dafür sprechen, werden wir unten noch näher darthun. — Unter den zahlreichen Stellen der heil. Schrift, in welchen von den Engeln die Rede ist, giebt es einige, welche keinen Zweifel darüber lassen, dafs dieselben pure Geister und körperlos sind. Diesen Grund macht auch Chrysostomus homil. 22 in Genes. geltend und verweiset auf Matth. 22, 30 und Luc. 20, 35. Es erscheinen, wie schon oben bemerkt wurde, die Engel zwar bisweilen den Menschen in sichtbarer Gestalt, allein daraus folgt nicht, dafs sie wirklich einen Leib haben. Wollte man aus der Erscheinung der Engel vor den Augen der Menschen einen Schlufs auf ihre Körperlichkeit machen, so könnte man dieses auch in Betreff Gottes, der ebenfalls öfters in einer äufseren Gestalt den Menschen erschienen ist. Als höhere überirdische Wesen im Gegensatze zu sinnlichen werden sie (Hebr. 2, 14; Offenb. 1, 4; 3, 1; 4, 5) Geister genannt. Sie sind immateriell wie der Geist des Menschen (1 Petr. 4, 6; 13, 18; Ps. 6, 6; 146, 4; Pred. 12, 7; Weish. 16, 14; Tob. 3, 6; Sir. 38, 24; Bar.

4, 17; Luc. 23, 46; Apstgsch. 7, 58; Röm. 8, 10; 1 Cor. 5, 3–5; 6, 20; 7, 34; Eph. 6, 17; 1 Thess. 5, 23; Jac. 2, 26). Im zweiten Concil zu Nicäa werden die Engel *ἀσώματοι* genannt und auf dem 4. lateran. Concil wurde der Glaube ausgesprochen, dafs die Engel geistiger Natur seien. Diesen vertheidigen auch die Scholastiker und der heil. Thomas P. I, quaest. 50, art. 1 und quaest. 51, art. 1. Sind die Engel geistige Wesen und Heilige, die für ihre Treue bei dem Falle eines Theils der Engel von Gott in dem anerschaffenen Guten befestigt worden sind, so kann offenbar von einer ehelichen Verbindung mit den Menschentöchtern und von Kinderzeugung nicht die Rede sein.

9) Der Erklärung der Gottessöhne von den Engeln steht auch entgegen, dafs das orthodoxe Judenthum, nebst mehreren älteren Kirchenschriftstellern, dieselbe verwirft. Nach Bereschith Rabba c. 26 sprach Rabbi Simeon ben Jochai über alle, die unter בְּנֵי הָאֱלֹהִים an unserer Stelle Engel verstehen, das Anathem aus. Auch findet sich Sir. 16, 7. 8; Weish. 14, 6 und 3 Makk. 2, 4, wo von *ἀρχαῖοι γίγαντες* und ihrer Strafe die Rede ist und Veranlassung gewesen wäre, der Engelsage Erwähnung zu thun, keine Spur von derselben. Der Siracide schreibt daselbst, nachdem er von der Bestrafung der Gottlosen und Lasterhaften gesprochen: „*Οὐκ ἐξιλάσατο περὶ τῶν ἀρχαίων γιγάντων, οἳ ἀπέστησαν τῇ ἰσχύϊ αὐτῶν. Οὐκ ἐφείσατο περὶ τῆς παροικίας Λὼτ, οὓς ἐβδελύξατο διὰ τὴν ὑπερηφανίαν αὐτῶν*“ (13). An der zweiten Stelle heifst es: „*Καὶ ἀρχῆς γὰρ ἀπολλυμένων ὑπερηφάνων γιγάντων, ἡ ἐλπὶς τοῦ κόσμου, ἐπὶ σχεδίας καταφυγοῦσα, ἀπέλιπεν αἰῶνι*

---

(13) „Er verschonte nicht jene Riesen der Vorzeit, die, im Gefühl ihrer Stärke, von ihm abtrünnig wurden. Er verschonte auch die Stadt nicht, worin Lot wohnte, deren Einwohner er ihres Uebermuthes wegen verabscheute.“

σπέρμα γενέσεως τῇ σῇ κυβερνηθεῖσα χειρί" (14). Im Folgenden ist von der Arche die Rede, in welcher die treuen Gottesverehrer Noach und seine Familie während der grofsen vernichtenden Fluth erhalten wurden. Und in der dritten : „*Σὺ τοὺς ἔμπροσθεν ἀδικίαν ποιήσαντας, ἐν οἷς καὶ Γίγαντες ἦσαν ῥώμῃ καὶ θράσει πεποιθότες, διέφθειρας, ἐπαγαγὼν αὐτοῖς ἀμέτρητον ὕδωρ*" (15). Im folgenden Verse heifst es von den Sodomiten : „*Σὺ τοὺς ὑπερηφανίαν ἐργαζομένους Σοδομίτας, διαδήλους ταῖς κακίαις γενομένους, πυρὶ καὶ θείῳ κατέφλεξας, παράδειγμα τοῖς ἐπιγενομένοις καταστήσας*" (16). Dafs ältere christliche Schriftsteller die Söhne Gottes von den Schetiten oder frommen Gottesverehrern erklärt haben, ist von uns bereits in der Geschichte der Auslegung unserer Stelle genügend gezeigt worden. Der Umstand, dafs die Erklärung der Söhne Gottes von den frommen Schetiten von den Zeiten des Augustinus an fast allgemein geworden ist, läfst sich nur durch die Annahme erklären, dafs neben jener Erklärung auch die von den Schetiten oder frommen Gottesverehrern schon von alter Zeit her vorhanden war. Da, wie schon oben bemerkt wurde, von dem berühmten syrischen Kirchenlehrer Ephräm der Engelsage nicht einmal Erwähnung gethan wird, so scheint die Erklärung der Söhne Gottes von den Engeln unter den syrischen Christen nie existirt zu haben.

---

(14) „Schon in der Vorwelt, als die hochmüthigen Riesen umkamen, floh die Hoffnung der Welt auf ein Schiff, welches deine Hand regierte, und hinterliefs der Nachwelt die Fortdauer des Geschlechtes."

(15) „Du (allmächtiger Herr und König) hast Alles erschaffen, und bist der gerechte Herrscher von Allem, und richtest die, so in Uebermuth und Stolz handeln. Du hast die, so ehemals Frevel übten, unter welchen auch die Riesen waren, die auf Stärke und Kühnheit trotzten, verderbt, über sie unermefsliche Wasserfluthen führend."

(16) „Du hast den Uebermuth über die Sodomiter, die sich durch ihre Bosheit auszeichneten, mit Feuer und Schwefel verbrannt, und sie den folgenden Geschlechtern zum Beispiel dargestellt."

10) Zu diesen Gründen, nach welchen die Erklärung der Söhne Gottes von den Engeln, welche sich mit den Töchtern der Menschen ehelich verbunden und Riesen gezeugt haben, als eine falsche verworfen werden mufs, kommt noch ein negativer Beweisgrund, nämlich der Umstand, dafs die Gründe, wodurch man zu erweisen gesucht hat, dafs die בְּנֵי הָאֱלֹהִים Engel gewesen und diese mit den Töchtern der Menschen Riesen gezeugt haben, insgesammt ohne Beweiskraft sind. Wir wollen im Folgenden die wichtigeren Gründe, wodurch man die Engelsage zu erweisen gesucht hat, angeben und deren Unhaltbarkeit zeigen.

§. 9.

a) Für die Erklärung der בְּנֵי הָאֱלֹהִים und בְּנֵי אֱלֹהִים von den Engeln soll nach Delitzsch z. d. St., Kurtz u. A. zuerst der *Sprachgebrauch* sprechen, indem an anderen Stellen durch jene Ausdrücke überall Engel bezeichnet würden. Es würde dieser Grund Beweiskraft haben, wenn diese Bezeichnung für Engel oft im A. T. vorkäme und בָּנִים und der Singular בֵּן nie von Menschen in Beziehung zu Gott als ihrem Schöpfer, Herrn und Wohlthäter gebraucht würde. Allein es findet sich die Bezeichnung der Engel durch בְּנֵי הָאֱלֹהִים nur zweimal Job 1, 6; 2, 1 und בְּנֵי אֱלֹהִים nur einmal Job 38, 7, also nur in einer einzigen alttestamentlichen poetischen Schrift. Aus den Stellen eines einzigen Buches kann man, da von Engeln an zahlreichen Stellen der heil. Schrift die Rede ist, nicht auf einen Sprachgebrauch aller Zeiten mit einiger Sicherheit schliefsen. Sowie מָשִׁיחַ *Gesalbter* sowohl einen König Israels und selbst Cyrus, und den gröfsten Nachkommen Davids, den Erlöser des Menschengeschlechts, und wie עֶבֶד יְהֹוָה einen jeden treuen Verehrer Jehovas, wie Josua (Jos. 24, 29; Richt. 2, 8), David (Ps. 18, 1; 36, 1; 89, 4), Abraham (Ps. 105, 6. 42; Job 1, 8; 2, 3; 42, 8) und den

Messias (Jes. 42, 1; 49, 3. 5; 53, 11; Sach. 3, 8) bezeichnet, so können auch בְּנֵי הָאֱלֹהִים und בְּנֵי אֱלֹהִים verschiedene Wesen, Engel und Menschen bezeichnen. Eine deutliche Stelle, in welcher die frommen Gottesverehrer Söhne Gottes genannt werden, findet sich Ps. 73, 15, wo Assaph in der Anrede an אֱלֹהִים das Geschlecht der Frommen דּוֹר בָּנֶיךָ *das Geschlecht deiner Söhne* nennt und dadurch die Frommen offenbar als בְּנֵי הָאֱלֹהִים bezeichnet. 5 Mos. 32, 4. 5 werden die Kinder Israels Söhne Els genannt. Denn es heifst hier: „Gott (אֵל) ist Treue und nicht Unrecht, gerecht und rechtschaffen ist er. Hat er verderbt gehandelt? Nein! *Seine Söhne* (בָּנָיו), deren ist der Tadel.“ Dafs der Gottesname אֵל dem אֱלֹהִים entspricht, ist bekannt. Ps. 80, 16. 18 erscheint Israel als der Sohn, den Elohim sich gekräftigt. Ganz deutlich ist die Stelle Hos. 2, 1, wo es von dem gläubigen Israel heifst: „Und sein wird die Zahl der Söhne Israels wie der Sand des Meeres, der nicht gemessen wird und nicht gezählt. Und es geschieht an dem Orte, da gesprochen wird zu ihnen: nicht mein Volk ihr, wird gesprochen zu ihnen: Söhne des lebendigen Gottes (בְּנֵי אֵל־חָי).“ Vgl. das oben über בֵּן und בָּנִים Gesagte. Wird בֵּן und בָּנִים von Israel, für welches Gott so väterlich sorgte, welches er zu einem grofsen Volke heranwachsen liefs, und welches den einen wahren Gott treu verehrt und selbst Gottes erstgeborener Sohn genannt wird, gebraucht, so kann es nicht mehr dem mindesten Zweifel unterliegen, dafs auch בְּנֵי הָאֱלֹהִים fromme Gottesverehrer bezeichnen können. Von einem stehenden Sprachgebrauche kann daher gar nicht die Rede sein. Da im Pentateuch an keiner Stelle sonst die Engel בְּנֵי הָאֱלֹהִים genannt werden, dagegen das ganze Volk Israel ein *Sohn Gottes* genannt wird, so liegt hierin ein nicht unwichtiger Grund: *Söhne Gottes* von den frommen Gottesverehrern zu erklären. Will Jemand dieses bestreiten, so mufs er nachweisen, dafs die Erzählung 1 Mos. 6, 1—6 oder der Zusammenhang der Erzählung die Erklärung von Menschen

nicht gestatte. Dafs dieser aber nicht für die Erklärung von Engeln spreche, haben wir bereits oben gezeigt. Wenn einige Gelehrten, wie Delitzsch u. A., zum Beweise, dafs בְּנֵי הָאֱלֹהִים *Engel* bezeichnen, noch Ps. 29, 1; 89, 7, wo בְּנֵי אֵלִים, und Dan. 3, 25, wo בַּר אֱלָהִין sich findet, angeführt werden, so ist die letzte Stelle chaldäisch geschrieben, die beiden ersteren sind abweichend und die erste ist noch sehr zweifelhaft, da V. 2 von einer Huldigung Jehovas im heil. Schmucke die Rede ist, und daher V. 1 von vielen Auslegern, z. B. Dereser, von den frommen Gottesverehrern erklärt wird. Man kann daher nicht sagen, dafs בְּנֵי אֱלֹהִים ein stehender Ausdruck für Engel, oder ein Nomen naturae, wie מַלְאָךְ (ἄγγελος, *Bote, Gesandter*) ein Nomen officii sei. Werden die Frommen und namentlich Israel Söhne Gottes genannt und stehen sie zu ihm im Verhältnifs der Sohnschaft, so ist es also durchaus unstatthaft, zu behaupten, dafs jener Ausdruck nur Engel bezeichnen könne.

b) Ferner bestreitet man (Delitzsch, Kurtz u. A.) die Erklärung des בְּנֵי הָאֱלֹהִים von den Schetiten durch die Entgegnung: „dafs die Idee der *Gotteskindschaft* im A. B. zwar schon einen Ansatz mache, um über ihre theokratische Beschränkung auf Israel (5 Mos. 14, 1) hinaus eine gemeinschaftliche ethische Bedeutung zu gewinnen (besonders Ps. 73, 13; Sprüchw. 15, 16), aber diese Erweiterung und Vertiefung kämen so nicht zu einem so fertigen Abschlusse, dafs im Prosastil der Geschichtsschreibung בְּנֵי הָאֱלֹהִים und בְּנֵי הָאָדָם (בְּנוֹת) ohne Weiteres Gotteskinder und Weltkinder bedeuten könnte."

Will man auch zugeben, dafs die Gotteskindschaft erst seit der Schliefsung des Bundes Gottes mit Abraham und seit der Annahme seines Samens zum Volke Jehovas unter den Gesichtspunkt der Söhne (Kinder) Gottes gestellt ist (2 Mos. 4, 22; 5 Mos. 14, 1 u. a.; Sprüchw. 15, 26; Ps. 73, 15), so folgt doch hieraus nicht, dafs es nicht in der Urzeit vor der Aussonderung Abrahams zum Träger

des Heils für die Zeit der Vorbereitung der Erlösung Söhne (Kinder) Gottes gegeben habe, und dafs die frommen Gottesverehrer nicht schon vor der grofsen Fluth auch בְּנֵי הָאֱלֹהִים genannt werden können. Dafs es in der Urzeit Menschen gab, die ein durchaus religiös-sittliches Leben führten, in dem innigsten Verhältnisse zu Gott standen und ihn wie ein guter Sohn seinen Vater treu verehrten, beweiset das, was uns von Abel, Schet, Lamech, Henoch und Noach, welche beide *mit* Gott wandelten (1 Mos. 5, 22. 24; 6, 9), erzählt wird. Dafs diese Frommen mit vollem Rechte בְּנֵי הָאֱלֹהִים genannt werden konnten, wird mit Grund nicht in Zweifel gezogen werden können. Es war also schon in der patriarchalischen Zeit die Sache vorhanden. Und nach Röm. 8, 14 sind Söhne Gottes die, „welche der Geist Gottes treibt," mögen sie von Frommen oder Gottlosen abstammen. Wir haben bereits oben erkannt, dafs das innige Verhältnifs Henochs und Noachs zu Gott, also ihre Kindschaft, kaum kräftiger und deutlicher als durch das Wandeln mit Gott ausgedrückt werden kann. Dafs die Nachkommen Schets und namentlich die Familie Henochs, den Gott schon im 365. Jahre seines Lebens zu sich nahm und für seine Frömmigkeit belohnte, wie die Familie Noachs ein frommes Leben führten, darüber läfst die Erzählung der Urgeschichte keinen Zweifel. Dafs es unter den Vorfahren Abrahams treue Gottesverehrer gegeben und sich nur allmälig in der Familie Abrahams Gottesvergessenheit verbreitet hat, beweist auch die Geschichte Abrahams. Durch die Aussonderung Abrahams aus seiner Verwandtschaft und durch die Schliefsung eines Bundes mit ihm, wollte Gott diesen und seine Nachkommen eng mit sich verbinden. Wenn Delitzsch behauptet, dafs im Prosastyl der Geschichtsschreibung die frommen Gottesverehrer nicht בְּנֵי הָאֱלֹהִים, sondern בְּנֵי יְהוָה und die Weltkinder nicht בְּנוֹת הָאָדָם, sondern בְּנֵי הָאָדָם hätten genannt werden müssen, wenn dem Mifsverständnifs hätte vorgebeugt werden sollen, so ist

auch dieser Grund nichtig. Da der Artikel vor אֱלֹהִים Gott als den einen wahren, יְהוָה, bezeichnet, schon Kap. 2 und 3 durch die verbundenen Gottesnamen יְהוָה אֱלֹהִים auch אֱלֹהִים als identisch mit יְהוָה erscheint, und die sinnliche Begierde und erwachte Fleischeslust der Frommen als die Ursache ihrer ehelichen Verbindung mit den schönen Töchtern der Menschen, die den sinnlichen Neigungen folgten, angegeben werden, so lag der Grund des Sittenverderbens und der Verbreitung des Weltsinnes in der ehelichen Verbindung mit den der Sinnen- und Fleischeslust ergebenen Töchtern, und es konnte daher nicht von בְּנֵי הָאָדָם, sondern mufste von בְּנוֹת הָאָדָם die Rede sein. Die Unterscheidung der Gottes- und Weltkinder durch בְּנֵי הָאֱלֹהִים und בְּנוֹת הָאָדָם scheint uns daher ganz angemessen, und die Bezeichnung des Geschlechts der Frommen durch Söhne Gottes wird durch den Gegensatz gegen die Töchter der Menschen veranlafst. Die Meinung, dafs statt des Gegensatzes der Söhne Gottes und der Töchter der Menschen der Deutlichkeit wegen der Gegensatz der Söhne Schets und der Töchter Kains zu erwarten sei, steht entgegen, dafs der letztere Gegensatz, wie Hengst. richtig bemerkt, das Unwürdige der Sache nicht ins Licht stellen würde, und eben so auch nicht den Berührungspunkt mit den Söhnen Gottes der Gegenwart, und dann kommt das Geschlecht Schets auch nicht nach seinem ganzen Umfange, sondern nur nach seinem Kerne in Betracht, so dafs der Gegensatz der beiden Geschlechter als solcher keine volle Wahrheit haben würde. Der Grund, warum bei den Nachkommen Abrahams die frommen Gottesverehrer als Söhne (Kinder) *Jehovas* vorherrschend bezeichnet werden, liegt wohl in dem Umstande, dafs Jehova als der Leiter und Führer Abrahams und seiner gläubigen Nachkommen und zugleich als der eine wahre Gott erscheint, und die Bezeichnung *Söhne Jehovas* jede Mifsdeutung und daher die Verehrung der Götter ausschlofs. Wenn der Verfasser der Abhandlung : „die Verbindung der Gottes-

söhne mit den Menschentöchtern u. s. w." im Mainzer Katholiken a. a. O. S. 596 als Grund, warum 1 Mos. 6, 1—4 statt בְּנֵי הָאֱלֹהִים nicht בְּנֵי יְהוָה gesagt werde, den angiebt, daſs יְהוָה in der Genesis nicht habe gebraucht werden können, weil der Name יְהוָה (Exod. 4, 24) erst dem Moses geoffenbart worden sei, so irrt er. Es läſst sich überzeugend darthun, daſs der Name יְהוָה den Israeliten schon lange vor Moses bekannt gewesen ist. Schon die Schreibung des Namens יְהוָה mit ו von dem im Hebräischen vielmehr im Canaanitischen ungebräuchlichen Zeitworte הָוָה und mit dem abgekürzten יְהוֹ zusammengesetzte Namen der Mutter Moses יוֹכֶבֶד beweisen, daſs dieser Gottesname der vormosaischen Zeit angehört. Vgl. unsere Abhandlung über den „Gottesnamen Jehova" im III. Bd. unserer „Beiträge".

c) Gegen die Erklärung der בְּנֵי הָאֱלֹהִים von den frommen Gottesverehrern oder den Schetiten soll ferner sprechen, „daſs der Verfasser unter בְּנוֹת הָאָדָם 6, 2 nicht die Töchter des Geschlechtes Kains verstehen könne, da er unmittelbar vorher 6, 1 הָאָדָם als Name des ununterschiedenen ganzen Menschengeschlechts gebraucht habe." Man nimmt eine gegensätzliche Unterscheidung der „Söhne Gottes" (V. 2. 4) von den „Menschen" (V. 3. 5—7) an. Auch dieser Beweisgrund ist nichtig. Der Text unterscheidet nicht die „Menschen", sondern bloſs deren „Töchter" von den „Söhnen Gottes". Auch haben wir oben gezeigt, daſs הָאָדָם V. 2 eine bestimmte Menschenklasse bezeichnen könne; und ist dieses der Fall, so verliert jene Einwendung ihre Beweiskraft. Daſs im Gegensatz zu den Söhnen Gottes die Menschen (הָאָדָם) die übrigen bezeichnen, die nicht Söhne Gottes sind, beweisen eine Menge von Analogieen. Dahin gehört Jes. 43, 4, wo es in der Anrede an Israel heiſst : „seit du theuer wardst in meinen Augen, geehrt und ich dich liebte, gebe ich *Menschen* (אָדָם) an deiner Statt und Völker für deine Seele," bloſse Menschen, gemeine Völker und Jer. 32, 20:

„du hast Zeichen und Wunder gethan an Israel und an den Menschen (בָּאָדָם).“ Dahin gehören Jerusalem und (das übrige) Juda, Juda und (das übrige) Israel, die Mannessöhne und die Menschensöhne (Ps. 49, 3). Nimmt man aber auch an, daſs הָאָדָם V. 2 wie V. 1 das ganze Menschengeschlecht bezeichnet, so folgt doch daraus noch nicht, daſs בְּנֵי הָאֱלֹהִים nicht fromme Gottesverehrer, sondern Engel bezeichne. Schon Aug. Pfeiffer bemerkt dub. vexat. p. 61 richtig : „intelligas itaque licet filias hominum in genere, sive piorum sive impiorum a) ob famosiorem significatum vocis אָדָם, b) ob v. 1, ubi de hominibus in genere dicitur, quod generarunt filias, ex iis itaque v. 2 uxores sibi eligunt filii dei.“ Jener Grund beweist auch nur, daſs die Söhne Gottes nicht ausschlieſslich von den Schetiten und die Menschentöchter von den Kainitinnen als solchen erklärt werden könne. Die ethische Auffassung des Begriffs „Söhne Gottes“ bleibt hierbei bestehen. Es ist daher richtig, wenn Hävernick (Einl. I, 2, S. 267) bemerkt : „V. 1 ist ausdrücklich von der Vermehrung der Menschen im Allgemeinen die Rede und ebenso V. 3, so daſs man nicht umhin kann, die Söhne Gottes und Menschentöchter als zwei Species des in der Umgrenzung des Verfassers genannten Genus zu verstehen, und בְּנוֹת הָאָדָם von den Töchtern der übrigen Menschen.“ Auch bemerkt Hengstb. (Beitr. II, S. 331 ff.) sehr gut : „dem allgemeinen Gebrauche des הָאָדָם in V. 1 kann sehr füglich in V. 2 der beschränkte folgen, da die Beschaffenheit dort durch den Gegensatz gegeben und um so mehr, da das eine Glied des Gegensatzes weit unbedeutender ist, als das andere — das kleine Häuflein der Söhne Gottes gegen die groſse verkehrte Masse in Betracht kommt —, so daſs der wesentliche Begriff der הָאָדָם nicht verändert wird.“ Daſs הָאָדָם an unserer Stelle nicht stets durchaus alle Menschen bezeichnet, erhellet aus V. 3, wo jedenfalls die Familie Noachs auszuschlieſsen ist, da diese von dem allgemeinen Verderben, welches die Sündfluth zur Folge

hatte, sich frei erhielt und deswegen verschont wurde. Zu der Erklärung der Söhne Gottes von den frommen Gottesverehrern, deren Zahl zur Zeit Noachs schon sehr gering geworden war, wird man auch durch 4, 26 geführt, wo von einer feierlichen Verehrung Jehovas durch die Schetiten die Rede ist, und durch 5, 1—4, wo die Ursache des fast allgemeinen Verderbens erklärt wird. Bezeichnet הָאָדָם nicht stets alle Menschen, so ist man auch nicht berechtigt, unter בְּנוֹת das ganze weibliche Geschlecht zu verstehen. — Nach dem Gesagten verliert also das Argument bei Delitzsch und Kurtz a. a. O. S. 77: „Wenn die Bne Elohim auch Menschen wären, so fände kein Gegensatz statt," seine Beweiskraft. — Da בָּנִים auch öfters in der allgemeinen Bedeutung *Kinder*, Söhne und Töchter, vorkommt, wie z. B. in dem: „Söhne Israels" für Israeliten (Jes. 1, 2; 50, 1. 9), so kann man auch nicht sagen, dafs zwischen guten und schlechten kein Unterschied gemacht werde. Der Grund, warum nur von *Söhnen* Gottes und nur von *Töchtern* der Menschen die Rede ist, und nicht umgekehrt, liegt darin, dafs nur die Männer die Frauen wählen, und dafs die frommen Gottesverehrer bei der Wahl der Weiber nur auf die äufsere sinnliche Schönheit und die fleischlichen Reize sahen, und nicht durch die innere Schönheit, Tugend und Sittsamkeit sich leiten liefsen. Es erging den frommen Gottesverehrern wie David und dem weisesten aller Könige Israels, Salomo, der sich durch die Reize und Lockungen seiner zahlreichen Weiber verleiten und ins Verderben führen liefs. Um den Weibern zu gefallen, liefs Salomo sogar öffentlich zu ihrer Freude Götzendienst in Jerusalem treiben. Dafs durch die Erwähnung der Söhne Gottes die Töchter, welche den einen wahren Gott verehrten, nicht ausgeschlossen werden, bedarf kaum der Bemerkung. — Findet der Gegensatz nicht zwischen den Söhnen Gottes und den Menschen, sondern nur zwischen den Söhnen Gottes und den Töchtern der Menschen statt, so erscheint dieser Be-

weisgrund durchaus als nichtig, und ist ohne alle Beweiskraft.

d) Einen ferneren Grund gegen die Erklärung der Söhne Gottes von den frommen Gottesverehrern und für die Erklärung jener von den Engeln, entnimmt man aus V. 4: „Der Zusatz in V. 4", sagt man, „das sind die Helden, die Männer des Ruhmes von Alters her," scheint ausdrücklich die mythologischen Sagen der Heiden von Göttersöhnen und Heroen auf das Factum zurückzuführen.

Dieser Grund verliert schon seine Beweiskraft durch den Umstand, dafs die Ausleger über den Sinn jener Worte verschiedener Ansicht sind. Denn nach Hofmann (Schriftbeweis I, S. 375) soll hier der Erzähler vorhersagen, „dafs auch nachmals, wenn die בְּנֵי הָאֱלֹהִים den בְּנוֹת הָאָדָם beiwohnen und diese denselben gebären, gleichwie damals diese Söhne die Gewaltigen sein werden," dagegen finden Delitzsch und Kurtz, indem sie diese Erklärung ablehnen, hier eine „Beziehung des אַחֲרֵי־כֵן auf die nachfluthliche Zeit unstatthaft, weil das Gericht der Fluth ja diesem Unwesen habe steuern sollen und es auch gethan habe, zumal da ihm die Bindung der durch ihre fleischliche Lüsternheit gefallenen Engel parallel laufe (Jud. 6; 2 Petri 2, 4)." Die Hofmann'sche Erklärung ist auch an sich ganz unhaltbar und durch Verweisung auf 1 Mos. 30, 38 sprachlich nicht gerechtfertigt. Delitzsch übersetzt V. 5: „Die Giganten *entstanden* auf der Erde in diesen Tagen (um die Zeit, wo die Gnadenfrist von 120 Jahren anberaumt wurde) und auch nachher, da sich gesellten die Gottessöhne zu den Menschentöchtern, da gebaren sie (die Menschentöchter) ihnen (den Gottessöhnen) — das sind die Heroen, die aus der Urzeit, die Männer des Namens." Wollte man auch diese Uebersetzung gelten lassen, so muſs man doch die ihr beigefügte Erklärung: „die Erstgeborenen dieser Vermischung waren Giganten, aber auch nachher noch währte der natürliche Umgang fort, und es gingen daraus die Heroen her-

vor, ein zweites weniger riesiges, aber doch noch wunderbar kräftiges Geschlecht" verwerfen. Denn es ist unstatthaft, das אֲשֶׁר יָבֹאוּ ונ״ו bloſs von der Fortsetzung des widernatürlichen Umgangs der Gottessöhne (Engel) mit den Menschentöchtern zu deuten. Es ist aber die Uebersetzung der Worte : הַנְּפִלִים הָיוּ בָאָרֶץ בַּיָּמִים הָהֵם, „die Giganten *entstanden* auf der Erde in jenen Tagen," sprachwidrig. Denn es verbietet der hebräische Sprachgebrauch in diesem Satze הָיוּ durch *entstanden* zu übersetzen. Delitzsch hat es auch nicht versucht, diese Uebersetzung sprachlich zu begründen, und Knobel, der dafür auf 1 Mos. 17, 16 und Pred. 3, 20 verweist, hat nicht bedacht, daſs dort הָיָה theils mit ל theils mit מִן construirt ist. Wenn Kurtz S. 78 das „waren" in „entstanden" umdeutet, so ist auch dieses Quidproquo nicht besser. — In dem streitigen Verse, welcher lautet : „Die *Nefilim* waren auf der Erde in jenen Tagen und auch nachher als (da) die Gottessöhne zu den Menschentöchtern kamen und ihnen gebaren — das sind die Helden . . ." ist deutlich ausgesprochen, daſs zu jener Zeit, als nämlich das Menschengeschlecht (oder die irdisch gesinnte und zu fleischlichem Sinnengenuſs geneigte Menschenklasse) sich auf Erden zu vermehren begann, die (bekannten) Nefilim bereits existirten, und daſs dergleichen Helden, die von Alters her berühmte Leute waren, auch nachher, nach der fleischlichen Vermischung der Gottessöhne mit den Menschentöchtern, noch fortbestanden. Das אַחֲרֵי־כֵן ist auf בַּיָּמִים הָהֵם zu beziehen, und soll aussagen, daſs nachher (d. i. nach jenen Tagen, da die נְפִלִים auf der Erde waren) durch die Vermischung der Gottessöhne mit den Menschentöchtern ein ähnliches Geschlecht von Helden (גִּבּוֹרִים) und berühmten Leuten entstand. In diesem Sinne hat schon Augustinus (de civit. dei XV, 23) den fünften Vers verstanden, denn er bemerkt : „Haec libri verba divini indicant, iam illis diebus fuisse gigantes super terram, quando filii dei acceperunt uxores filias hominum, cum eas amarent bonas, i. e. pulchras . . . sed et

postquam hoc factum est, nati sunt gigantes. Sic enim ait : „„Gigantes autem erant super terram in diebus illis, et post illud, quum intrarent filii dei ad filias hominum.““ Ergo et autem illis diebus, et post illud.“ Tiele (das 1. Buch Moses) schreibt : „Die נְפִלִים sind die älteren, die גִּבֹּרִים die späteren, welche erst aus der Vermischung der Gottessöhne mit den Menschentöchtern hervorgingen.“ Es ist daher unzulässig, wenn Kurtz diese Erklärung „entschieden irrig“ nennt und behauptet : „es werde nicht gesagt, dafs auch aufserhalb der Vermischung der Söhne Gottes Nefilim entstanden seien.“ Dafs die Uebersetzung und Erklärung von Delitzsch, welchem Kurtz beistimmt, eine gewisse Härte und Zusammenhanglosigkeit in der Darstellung enthalte, erkennt auch dieser an; er sucht aber diesem Uebelstand dadurch abzuhelfen, dafs er mit Dettinger das גַם nicht addictativ, sondern emphatisch in der Bedeutung *gerade*, *eben* fafst, für welche er das גַּם im zweiten Versgliede 1 Mos. 29, 30 : „Jakob kam *auch* (גַּם) zur Rachel und liebte sogar (גַּם) die Rachel mehr als die Lea“ anführt. Wenn wir hiernach V. 5 übersetzen : „Die *Nefilim* waren auf Erden in jenen Tagen und sogar nachher als die Söhne Gottes sich vermischten . . .“, so bleibt der oben entwickelte Gedanke bestehen, sobald man nur das Futurum יָבֹאוּ grammatisch richtig als Präteritum, und nicht mit Kurtz als Plusquamperfectum fafst. Dieses ist aber gegen die Regeln der Sprache, welche für diesen Fall nach der Conjunction אַחֲרֵי אֲשֶׁר das Präteritum בָּא fordern; vgl. 5 Mos. 24, 4; Jes. 9, 16; 23, 1; 24, 20; Richt. 11, 36; 2 Sam. 19, 31 und 2 Sam. 24, 10 (nach אַחֲרֵי־כֵן). — Es mufs demnach die Uebersetzung des V. 4 von Kurtz : „Und die Nephilim waren auf der Erde in den Tagen der Gerichtsankündigung; und auch nachher, da die Söhne Gottes zu den Töchtern der Menschen fortfuhren zu kommen, so gebaren sie ihnen Nephilim. Diese sind die Heroen, welche von der Urzeit her Männer des Namens“ (S. 85 f.), als sprachwidrig bezeichnet werden.

Kurtz weicht nach dem Vorgange von Luther darin von dem Grundtexte ab, daſs er zwei, bei Moses nur temporal zusammenfallende Begebenheiten (die Ehen der Gottessöhne mit den Töchtern der Menschen und die damaligen Nephilim) durch einen Causalnexus verknüpft und die Gleichzeitigkeit in eine Ursächlichkeit verwandelt. Wäre Kurtz nicht der Ueberzeugung, daſs die Nephilim nur von den Engeln abstammen konnten, so würde er sicher bemerkt haben, daſs Moses schon in unserer Stelle die Riesen in zwei verschiedene Zeiträume setzt, nämlich in die Zeit, wo die Verbindungen der Gottessöhne mit den Adamstöchtern stattfanden, und in eine *vorhergehende* Zeit. Das Gesagte läſst demnach keinen Zweifel darüber, daſs V. 4 nicht geeignet ist, einen Beweis für die Deutung der בְּנֵי הָאֱלֹהִים von Engeln zu liefern, vielmehr entschieden gegen diese Erklärung spricht. Auch gesteht Dietlein (der 2. Brief Petri S. 152) zu, daſs wegen וְגַם es unzulässig sei, V. 4 zum Beweise der Auslegung, daſs die Gottessöhne Engel seien, anzuführen. Nach dem Gesagten kann daher auch nicht mehr gegen die Erklärung der בְּנֵי הָאֱלֹהִים eingewendet werden, daſs sich aus der naturgemäſsen Vermischung von Menschen mit Menschen die Zeugung der Riesen (V. 4) nicht wohl ohne ein neues Wunder erklären lasse. Da auch die Söhne Enaks 4 Mos. 13, 33 נְפִלִים *Riesen* genannt werden, und die רְפָאִים 1 Mos. 14, 5; 1 Chron. 20, 4 ff.; 2 Sam. 21, 16. 18, sowie die *Emim*, *Samsummim* u. a. als Menschen von groſser Körpergröſse erscheinen, so sieht man nicht ein, warum nicht auch aus der Vermischung der Frommen (Schetiten) mit den Menschentöchtern ohne Wunder Riesen hervorgegangen sein können. Da nicht gesagt wird, daſs גִּבּוֹרִים nur aus den Verbindungen der Söhne Gottes mit den Töchtern derMenschen, noch aus den Ehen der Schetiten unter sich hervorgegangen seien, so kann offenbar von einer Erzeugung der Riesen durch die Engel nicht die Rede

sein (17). Da unsere Erzählung von der Körpergröfse der Schetiten oder der frommen Gottesverehrer gar nicht spricht, so kann man auch diesen eine grofse Körpergröfse nicht absprechen. Es könnte vielmehr scheinen, dafs die frommen Gottesverehrer, die ein gesittetes Leben führten und nicht körperlich entnervt waren, einen riesigen Körperbau hatten, und diese durch die eheliche Verbindung mit Kainitinnen oder dem Sinnengenusse ergebenen Weibern Menschen von grofser Körperkraft und Stärke zeugten. — Nimmt man die Menschentöchter als Personen von gröfserer Statur an, als die der Schetiten und treuen Gottesverehrer, so könnte man vielleicht dafür in dem Umstand, dafs die Kainiten sich hauptsächlich auf die Pflege des Körpers legten und mit solchen Arbeiten beschäftigten, wodurch der Körper gekräftigt und gestärkt wird, einen Grund finden. — So viel ist aus dem Gesagten gewifs, dafs man aus unserer Stelle nicht den Beweis führen kann, dafs die Nephilim nur vón Engeln und Menschentöchtern haben gezeugt werden können. Waren, wie der Text unzweideutig angiebt, schon die Nephilim, wie später nach der Fluth die riesigen Menschen, auf der Erde, als die Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen sich ehelich verbanden, so ist der von **Kurtz** für seine Engeldeutung angeführte Grund nichtig und ohne alle Beweiskraft.

---

(17) Es gab demnach *Riesen* (נְפִלִים) *vor*, *während* und nach den Ehen der Himmels-(Gottes-)söhne mit den Erdentöchtern. Wären nun auch wirklich (was aber nicht im Text steht) die Nephilim der zweiten Periode aus solchen Ehen hervorgegangen, so bleibt unerklärlich, woher sie in der ersten Periode stammen. Wenn **Kurtz** S. 88 über die Riesen Canaans sagt: „Ohne Zweifel rühmten sie sich der Abstammung von den vorsündfluthlichen Nephilim, priesen sich als ein von den Gottessöhnen der Urzeit abstammendes Geschlecht und die feigen Kundschafter waren albern genug, das zu glauben," so ist dieser Grund so schwach und unwahrscheinlich, dafs er ihn im Ernst schwerlich für wahr und haltbar gehalten hat.

e) Gegen die Erklärung der בְּנֵי הָאֱלֹהִים von den Frommen oder den Schetiten und die von den Engeln wird ferner geltend gemacht: „Die historiologische Stellung und die Bedeutung dieses Factums spricht entschieden dafür. Nur von dieser Auffassung aus erklärt sich die Nothwendigkeit, mit einer Vertilgung des ganzen übrigen Menschengeschlechtes dasselbe wiederum ganz von vorne anzufangen. Denn bloſse Willkür kann es doch nicht sein, daſs bei der Auswahl Abrahams, als eines neuen Anfängers der Heilswirkung, das übrige Menschengeschlecht noch bestehen kann, während es hier gänzlich vertilgt werden muſs."

Dieser Grund ist schon deswegen ohne Beweiskraft, weil wir die göttlichen Rathschlüsse nicht vollständig kennen, und uns auch nicht einmal die physische und geistige Kraft des Menschengeschlechtes der Urzeit mit einem Lebensalter von vielen hundert Jahren genau bekannt ist, weshalb es daher auch nicht gestattet ist, zu behaupten, daſs nur solche sittliche Verderbtheit, wie sie durch geschlechtliche Vermischung von Engeln mit Menschentöchtern erzeugt werden konnte, das dem Gerichte der Sündfluth entsprechende Maſs der Versündigung habe sein können. Bei näherem Nachdenken über die in den groſsen Strafgerichten sich offenbarende göttliche Weisheit werden wir vielmehr zu dem Ergebniſs geführt, daſs das sittliche Verderben, welches das Strafgericht der Sündfluth nothwendig machte, nicht von überirdischen Wesen, deren Uebermacht die schwache Menschennatur unterliegen müsse, sondern nur von der Menschenwelt selbst hat ausgehen können. Wie Gott die Städte im Thale Siddim und deren lasterhafte Bewohner durch Schwefel und Feuer untergehen lieſs, so konnte er auch das Menschengeschlecht, als allmälig selbst die frommen Gottesverehrer durch ihre Hingabe an Sinnengenuſs und fleischliche Lust in sittliches Verderben gerathen waren, durch die Sündfluth vertilgen. Die Annahme, daſs das groſse und allgemeine Verderben

nur durch eine Vermischung der Engel mit den Menschentöchtern habe geschehen können, ist daher eine unbegründete und willkürliche. Sehr gut bemerkt schon Theodoret, quaest. 47 in Genes. in dieser Beziehung : „Alles dieses (V. 1—4) zeigt an, dafs es Menschen gab, welche ein göttliches Leben führten (*τοὺς τὸν παράνομον βίον ἠγαπηκότας*). Wenn sich Engel mit den Töchtern der Menschen vermischt haben, so hätten die Menschen von den Engeln ein Unrecht erfahren (*ἠδικήναν*), weil sie durch ihre Macht die Töchter verderbt hatten. Auch wäre ihnen ein Unrecht von Gott ihrem Schöpfer geschehen, weil sie für Engel, die wollüstig waren (*παρὰ ἀγγέλων κελαγνευκότων*), selbst gestraft worden wären. Dieses aber würde nach meiner Meinung nicht einmal der Vater der Lüge wagen. Denn durch Vieles lehrt die heil. Schrift, dafs die Menschen sowohl abgefallen sind, als gegen sie eine göttliche (Straf-)Sentenz gegeben worden ist.“ Da nur von den Menschen (הָאָדָם) gesagt wird, dafs die Töchter zeugten und nach Kurtz u. A. nur von *Engelfamilien* die Rede ist, so ist das göttliche Mifsfallen und das göttliche Strafgericht über die ganze Menschheit mit Ausschlufs Noachs und seiner Familie auch gar nicht motivirt. Bei der Erklärung unserer Stelle von den Engelehen mit den Erdentöchtern ist das vernichtende göttliche Strafgericht über die ganze Menschheit ein solches, welches sich aus dieser Verbindung gar nicht erklären läfst, weil ja nur ein Theil des weiblichen Geschlechts durch die eheliche Verbindung mit den Engeln sich versündigt hat. Wenn Kurtz annimmt, dafs auch die Eltern, Geschwister und sonstigen Verwandten jener Menschentöchter sehr gefrevelt haben, so ist diese Annahme eine ganz willkürliche und das *wie* nicht erklärt. Jedenfalls erklärt die Verbindung der Engel mit den Töchtern der Menschen nicht die Allgemeinheit des Verderbens. Nach unserer Auffassung ist aber die allgemeine Verderbtheit leicht erklärlich. Durch die Verbindung der Frommen und treuen Gottesverehrer mit den Erdentöchtern und

fleischlich gesinnten Weibern drang das Verderben auch in die Familien der Frommen und verbreitete sich allmälig so sehr, dafs es allgemein wurde.

f) Einen Hauptgrund, wodurch man zu erweisen sucht, dafs 1 Mos. 6, 1—4 בְּנֵי הָאֱלֹהִים nicht Schetiten oder fromme Gottesverehrer, sondern Engel seien, entnimmt man aus zwei Stellen des N. T., nämlich aus 2 Petr. 2, 4. 5 und Jud. V. 6. 7, welche viele, insbesondere neuere Ausleger, von einer fleischlichen Vermischung der Engel mit den Töchtern der Menschen erklären. In der ersten Stelle heifst es : *Εἰ γὰρ ὁ Θεὸς ἀγγέλων ἁμαρτησάντων οὐκ ἐφείσατο, ἀλλὰ σειφαῖς ζόφου ταρταρώσας παρέδωκεν εἰς κρίσιν τηρουμένους,* 5) *καὶ ἀρχαίου κόσμου οὐκ ἐφείσατο, ἀλλ' ὄγδοον Νῶε δικαιοσύνης κήρυκα ἐφύλαξε, κατακλυσμὸν κόσμῳ ἀσεβῶν ἐπάξας,* 6) *καὶ πόλεις Σοδόμων καὶ Γομόῤῥας τεφρώσας κ. τ. λ.* (18). In der zweiten : *Ἀγγέλους τε, τοὺς μὴ τηρήσαντας τὴν ἑαυτῶν ἀρχὴν, ἀλλὰ ἀπολιπόντας τὸ ἴδιον οἰκητήριον, εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας δεσμοῖς ἀϊδίοις ὑπὸ ζόφον τετήρηκεν·* 7) *ὡς Σόδομα καὶ Γόμοῤῥα καὶ αἱ περὶ αὐτὰς πόλεις, τὸν ὅμοιον τούτοις τρόπον ἐκπορνεύσασαι, καὶ ἀπελθοῦσαι ὀπίσω σαρκὸς ἑτέρας, πρόκεινται δεῖγμα, πρὸς αἰωνίου δίκην ὑπέχουσαι* (19). Was zuerst

---

(18) „Denn Gott hat nicht einmal der Engel verschont, sondern sie in die Hölle gestürzt, und mit den Ketten der Finsternifs gefesselt und zum Gerichte aufbewahrt. Auch der alten Welt hat er nicht verschont; sondern nur den Verkündiger der Gerechtigkeit, Noach, als den achten gerettet, die gottlose Welt aber mit der Sündfluth bedeckt. Auch die Städte Sodom und Gomorrha hat er in Asche gelegt und zur Zerstörung verdammt, und zum warnenden Beispiele für künftige Frevler aufgestellt.“

(19) „Auch die Engel, die ihre Würde (ihren ursprünglichen Zustand) nicht behaupteten, sondern ihre Wohnung verliefsen, hat er bis auf den grofsen Gerichtstag mit ewigen Banden in Finsternifs aufbewahrt. — Wie Sodom und Gomorrha und die umliegenden Städte, welche auf gleiche Weise, wie jene, Unzucht trieben, und unnatürlicher Wollust nachhingen, zum Warnungs-Beispiel aufgestellt sind, leiden die

die Stelle des Petrus betrifft, so ist darin nur von einem ἁμαρτάνειν der Engel ohne nähere Bestimmung dieser ἁμαρτία die Rede. Huther bemerkt z. d. St.: „Dietlein meint zwar, darin, daſs gleich im nächsten Verse von der Sündfluth die Rede sei, liege eine deutliche Hinweisung darauf, daſs der Verfasser hier 1 Mos. 6, 2 im Sinne habe; allein ohne die entsprechende Stelle bei Judas möchte schwerlich ein Ausleger bei dem ganz allgemeinen Ausdruck (ἁμαρτησάντων (*so gesündigt haben*) darauf gekommen sein, hier nicht an den Sündenfüll der Engel überhaupt, sondern an jenes specielle Factum zu denken." Da das Gericht über die Engel hier als scharf abgegränzt gegen das Gericht über die alte Welt erscheint, so kann das: „so sie gesündigt haben" sich nur auf die eine bekannte Sünde des Satans und seiner Geister beziehen, daran 1 Jos. 3, 8. 10 gedacht wird (Hengst.). — Gegen die Behauptung v. Hofmann's u. A., daſs die von Petrus bezeichnete Bestrafung als eine von jener der zuerst gefallenen Engel verschiedene geschildert werde, indem die Engel, welche sich mit den Menschentöchtern fleischlich vermischt haben, mit ewigen Ketten in der finsteren Tiefe gebunden sind, dagegen die zuerst gefallenen noch auf der Erde erscheinen könnten, ist zu bemerken, daſs es durchaus unwahrscheinlich ist, daſs die Strafe dafür geringer als die jener sei. Nach 2 Petr. 2, 4 sollen ja auch die Bezeichneten wie die zuerst Gefallenen für das definitive Gericht *aufbewahrt* werden. Dagegen scheint vielen neueren Auslegern in der zweiten Stelle die Versündigung der Engel als πορνεύειν ähnlich der πορνεία Sodoma's und Gomorrha's bezeichnet zu werden. Allein auch an dieser Stelle wird nicht ausdrücklich Bezug auf unsere Stelle genommen, weshalb

---

Strafe des ewigen Feuers, so wird es auch diesen (Sectirern) ergehen, welche das Fleisch beflecken, die Obrigkeit verachten, das Erhabene lästern."

auch diese nicht maſsgebend und entscheidend für die Auslegung derselben sein kann. Da Judas V. 6 sagt: „Die Engel, welche ihre Würde nicht wahrten, sondern ihre eigene Behausung verlieſsen, die hat der Herr auf das Gericht des groſsen Tages hin mit ewigen Banden in tiefer Finsterniſs verwahrt," so sind viele Ausleger der Meinung, daſs Judas bei *ἀπολιπόντας* ein Verlassen ihrer Behausung in der Absicht erwähne, um mit Menschentöchtern zu huren, weil dafür die Vergleichung der sodomitischen Sünde mit der Sünde jener Engel zu sprechen scheine. Wird aber *τούτοις* s. v. a. *ἐκείνοις* auf Sodom und Gomorrha bezogen, was, da sie Neutra sind, nicht bloſs grammatisch zulässig ist, sondern auch Genes. 19 an die Hand gegeben wird, oder bezieht sich Juda auf die Irrlehrer einiger Christen, so ist die Sünde der Engel nicht näher bestimmt. Da im Vorhergehenden von den um Sodoma und Gomorrha liegenden Städten (Adama und Seboim) die Rede ist, welche auf gleiche Weise, wie *diese* Städte Hurerei getrieben haben, so ist die Beziehung auf diese nicht namentlich angeführten beiden Städte ganz passend. Diese Beziehung nimmt auch Moldenhawer an. Durch diese Beziehung des *τούτοις* ist der Hauptgrund, welchen man bei Judas findet, gehoben. Und Huther bemerkt (2. Ausg. seines Commentars vom Jahre 1859), daſs *τούτοις* grammatisch auf *Σόδ. κ. Γόμ.* oder per Synesin auf die Bewohner jener Städte bezogen werden könne. Aber auch zugegeben, daſs Juda von einer fleischlichen Vermischung der Engel mit den Weibern der Menschen spricht, so ist doch auch mehreren Auslegern des Briefes Juda nicht zweifelhaft, daſs dann der Apostel diesen Gedanken nicht aus 1 Mos. 6, 1 ff., sondern aus den schon zu seiner Zeit verbreiteten Sagen des apokryphischen Buches Henoch entnommen hat (20). Hierfür soll nament-

(20) Unter den älteren Schriften, in welchen die Sage von der Vermischung der Engel mit den Töchtern der Menschen ganz ausgebildet

lich die Uebereinstimmung jener Sagen mit jenem Buche

---

vorkommt, nimmt das Buch *Henoch* eine Hauptstelle ein. Im 7. Kap. dieses Buches heifst es : „Und es geschah, nachdem die Menschen sich gemehrt hatten in jenen Tagen, wurden ihnen schöne und feine Töchter geboren, und die Engel, die Söhne des Himmels (nach dem griechischen Texte : *die Wächter*, ἐγρήγοροι) sahen sie und gelüsteten nach ihnen, und sprachen untereinander : wohlan, wir wollen uns Weiber auswählen unter den Menschenkindern und uns Kinder zeugen!“ Dann wird Kap. 7, V. 9 ff. weiter erzählt, wie 200 Engel mit ihren 18, namentlich angeführten Vorstehern sich durch Schwur und Verwünschungen mit ihrem Obersten Semjasa (שְׁמְחַזַאי) zu dieser Sünde verbanden und sich Weiber nahmen und mit denselben Riesen von 300 (nach anderer Lesart 3000) Ellen Länge zeugten, welche allen Erwerb der Menschen, dann die Menschen selbst, endlich die Thiere der Erde auffrafsen (Kap. 7, 10—14), auch die Menschen die Anfertigung der Schwerter, Messer, Schilde, Panzer, Spiegel und allerlei Schmucksachen machen und den Gebrauch der Schminke und Zaubereien lehrten, wodurch die Gottlosigkeit und Hurerei grofs ward (Kap. 8, V. 1. 2). Als aber das Klaggeschrei der Erde über die Ungerechten bis zur Pforte des Himmels drang, da sandte der Höchste einen Engel (Arsajalalzur, nach einem griechischen Fragmente Uriel) zum Sohne Lamechs (Noach), ihm das Gericht der Sündfluth zu offenbaren, und durch andere Engel liefs er die abtrünnigen Wächter mit Ketten in die Finsternifs legen und auf den grofsen Tag des Gerichtes aufbewahren u. s. w. (Kap. 10, V. 1 ff.). Dillmann ist der Meinung, dafs die hier im Auszuge mitgetheilte Stelle zu den geschichtlichen Zusätzen gehöre, mit welchen das um das Jahr 110 vor Christo verfafste Buch Henochs nicht lange nach seiner Abfassung bereichert worden sei. „Aber der Fall der Engel“, schreibt Dillmann a. a. O. S. XXXIV, „wird als die Veranlassung des auch unter dem Geschlecht der Schetiten einbrechenden Sündenverderbens und als die unmittelbare Ursache des ersten Weltgerichtes, auch in dem ursprünglichen Buche öfters erwähnt (Kap. 19; 21, 10; 54, 3—6; 55, 3. 4; Kap. 64; 84, 4; 86, 1—6; 88, 1—3; 89, 6; 90, 21. 24), und eine schon ziemlich entwickelte Lehre über den Hergang dieses Falles, seine Folgen und die Schicksale dieser gefallenen Engel, darin theils vorausgesetzt, theils ausdrücklich mitgetheilt. Schon hier ist der aus Levit. 16 bekannte Azazel als einer der hauptsächlichsten und schädlichsten dieser gefallenen Engel erwähnt, indem ihm die Verführung der Menschen zur Unzucht, zur Dämonenverehrung und zu anderen Sünden, sowie die Hinwürgung der Menschen durch die von ihnen erzeugten Riesengeschlechter zugeschrieben wird — —; die vorläufige Einkerkerung der gefallenen Engel in der Erde durch die Erz-

und der Umstand sprechen, dafs V. 9 (21) eine ähnliche Sage aus derselben Quelle angeführt und V. 14 eine Weissagung Henochs erwähnt wird. Dafs dieses Buch

---

engel und die gegenseitige Aufreibung der Riesen untereinander wird vorausgesetzt." In den dreierlei Bestandtheilen, welche nach Dillmann das Buch Henoch enthält, finden wir die Sage über die gefallenen Engel so vollständig ausgebildet, dafs später kein wesentlich neues Moment mehr hinzukommt. Nach Dillmann S. XLII hat diese Sage in späterer Zeit noch ihre weiteren eigenthümlichen Modificationen erhalten. Nach dem Buche der Jubiläen (d. i. die sogenannten *λεπτὴ γένεσις*. Aus dem Aethiopischen übersetzt von A. Dillmann in Ewald's Jahrbuch der biblischen Wissenschaft Bd. II und III, vgl. Bd. II, S. 242) waren die Wächter in den Tagen Jarads auf Erden herabgekommen, von Gott geschickt, um die Menschen Recht und Gerechtigkeit zu lehren, sie sind aber dann diesem Geschäfte untreu geworden und haben von der Schönheit der Jungfrauen verführt sich mit ihnen vermischt. Allein die Zeitbestimmung in den Tagen Jarads, welche in der äthiopischen Uebersetzung zu fehlen scheint, hat, wie Keil bemerkt, nach den bestimmten Zeugnissen des Origenes (comment. in Joann. tom. VIII, p. 132 ed. Huet.) und Epiphanius (adv. haeres. I, 4, T. I, p. 4 ed. Petav, vgl. A. G. Hoffmann, das Buch Henoch I, S. 103 und Dillmann, das Buch Henoch S. 92 f.), und auch nach den Auslegern bei Syncellus in dem griechischen Buch Henoch gestanden. Die andere neue Bestimmung aber, dafs die Engel nach Gottes Willen die Menschen Recht und Gerechtigkeit lehren sollen, ergab sich ziemlich einfach daraus, dafs sie nach Kap. 12, 4 Wächter des Himmels waren und die Menschentöchter, als sie mit ihnen zusammen kamen, allerlei Zaubermittel lehrten (Kap. 7). Wenn sie das Letztere nach ihrem Abfall thaten, so lag der Schlufs nahe, dafs sie nach göttlicher Absicht Gutes oder Recht und Gerechtigkeit lehren sollten. Die Veranlassung zu der Engelsage im Buche Henoch hat wahrscheinlich die alexandrinische Uebersetzung gegeben, welche בְּנֵי הָאֱלֹהִים nicht *οἱ υἱοὶ τοῦ θεοῦ*, sondern *οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ* wiedergiebt. Mag die Uebersetzung *οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ* auch nicht die ursprüngliche sein, so ist die Lesart doch sehr alt und wurde so die nächste Veranlassung zu der Engelsage.

Da das Buch Henoch nach seiner Entstehung schnell zu hohem Ansehen gelangte und sich auch unter den Christen verbreitete, so begreift man, dafs selbst mehrere Kirchenväter jene Sagen kennen lernten und hochschätzten; Tertullian zählt es sogar den canonischen Schriften bei. Josephus und Philo haben jene Sage, obgleich sie

nicht ächt, d. h. nicht vom Patriarchen Henoch verfafst ist, darüber zweifelt jetzt wohl keiner mehr. Dafs das Urtheil einiger Väter aber ein anderes war, ersehen wir namentlich aus Augustinus, der de civit. dei XV, 33 schreibt:

Quelle nicht angeben, höchst wahrscheinlich unmittelbar aus dem Buche Henoch geschöpft. Genannt wird das Buch Henoch auch in dem Testamente der 12 Patriarchen (vgl. Fabricius, Cod. pseudepigr. V, T. I, p. 161 sqq. und Hoffmann, Buch Henoch, Bd. II, S. 912), von Origenes cont. Celsum V, p. 267 ed. Spencer., homil. 28 in Num. 34, Tom. II, p. 384 ed. de la Rue, de principp. I, 3, Tertullian de cult. fem. I, 3, Hilarius in Psalm. 122, 8, Hieron. in Tit. I, 8, catal. script. ecclesa. c. 4, Augustinus de civit. dei XV, 44. Bekannt waren mit den Sagen desselben auch Irenäus, Athenagoras, Justinus Mart., Clem. Alex. und Anatolius, Bischof von Laodicea, im Canon Paschal. bei Euseb. hist. eccles. VII, 32, §. 8. Siehe die Stellen bei Fabricius a. a. O. S. 160 ff. und Hoffmann II, S. 891. Origenes sagt homil. 28 in Num. 34 (T. II, p. 384 de la Rue): „Qui fecit multitudinem stellarum, ut ait propheta, omnibus eis nomina vocat. De quibus quidem nominibus plurima in libellis qui appellantur Enoch, secreta continentur et arcana.“ Noch deutlicher spricht er sich darüber aus Cont. Celsum lib. V, p. 267 ed. Spencer. Celsus habe bei seinen Anführungen aus dem Buch Henoch dasselbe weder gelesen, noch auch gewufst, ὅτι ἐν ταῖς ἐκκλησίαις οὐ πάνυ φέρεται ὡς θεῖα τὰ ἐπιγεγραμμένα τοῦ Ἐνὼχ βιβλία. Hilarius erwähnt es in Ps. 122, 8 als nescio cuius liber und Hieron. ll. cc. nennt es apocryphum Enochi. Dagegen nennt Tertullian den Henoch nicht nur einen Propheten, sondern er hält auch die unter seinem Namen bekannte Schrift wie die Aethiopier für inspirirt, obgleich ihm bekannt ist, scripturam Enoch non recipi a quibusdam, quia nec in armarium Judaicum admittitur, de cultu fem. I, 3. Vgl. G. Volkmar, über die katholischen Briefe und Henoch (Schl.) in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, herausgegeben von A. Hilgenfeld, 5. Jahrg., 1. Heft, 1862.

(21) V. 8 und 9 heifst es: „Ebenso wird es auch denen ergehen, welche das Fleisch (im Lusttaumel den Körper) beflecken, der Obrigkeit Hohn sprechen, und höhere Würden lästern 2 Petr. 2, 10. 11). Selbst Michael, der Erzengel, als er mit dem Teufel in Streit und Wortwechsel über Moses Leichnam gerieth, wagte nicht, ein Urtheil mit Schmähworten zu sprechen; vielmehr sagte er: der Herr strafe dich!“ V. 10: „Diese (Irrlehrer) lästern, was sie nicht kennen; was sie aber, gleich den vernunftlosen Thieren, der sinnliche Trieb lehrt, das gereicht ihnen zum Verderben.“

„Scripsisse quidem nonnulla divina Enoch illum septimum ab Adam, negare non possumus cum hoc in epistola canonica Judas apostolus dicat?“ Wollte man auch einräumen, daſs Manches den alten Henoch Betreffende treu überliefert worden wäre, so folgt doch aus dem Gebrauch, den Judas von diesen Sagen gemacht haben soll, noch keineswegs, daſs sie wahr seien, und daſs ihnen Glauben zu schenken sei. Die Canonicität und Inspiration des Judas-Briefes bleibt dabei bestehen. Den paränetischen Zweck behält auch der Brief, wenn der Apostel zur Verdeutlichung, Begründung und Einschärfung von Wahrheiten Beispiele gebraucht, die nicht aus dem A. T., sondern aus traditionellen Ueberlieferungen, deren Wahrheit nicht über allen Zweifel erhaben ist, entnommen sind. Aehnlich ist die Stelle 2 Timoth. 3, 8, wo Paulus Jannes und Jambres als die beiden Zauberer erwähnt, welche Moses widerstanden haben. Nach 2 Mos. 7, 11. 12 und 8, 3. 14 geschieht nur der חַרְטֻמִּים Aegyptens ohne Namen und Zahl Erwähnung. Zu der Annahme, daſs jene Ueberlieferung eine geschichtliche Wahrheit enthalte, ist man gar nicht verpflichtet. Wie Paulus, so konnte auch Judas die Sage des Buches Henoch von einer *πορνεία* der Engel und der Strafe, welche sie dafür erleiden müssen, neben anderen göttlichen Strafgerichten als ein warnendes Vorbild, wie der Heiland die Parabeln als ein warnendes Beispiel anführen, daſs auch höhere Wesen, wenn sie von Gott abfallen, dem gerechten Gerichte desselben nicht entgehen werden. Wenn er die gnostisirenden Irrlehrer (nach Albrecht Ritschl: über die im Briefe des Judas charakterisirten Antinomisten Nr. 1, S. 104—113, Jahrg. 1861, erstes Heft), die an diese Sage glauben, schrecken wollte, so war die Hinweisung darauf sehr angemessen und zwar um so mehr, als die heil. Schrift einen Fall vieler Engel und ihre Aufbewahrung auf den Tag des Gerichtes lehrt. Es ist zwar im A. T. von dem Fall der Engel nicht ausdrücklich die Rede (Job 4, 18; 15, 15 gehören nicht hierher), allein es

wird doch darin der Fall des Satans als eine Thatsache vorausgesetzt und derselbe Jes. 24, 21. 22 mit näherer Bestimmung dahin angegeben, daſs Jehova das Heer der Höhe in der Höhe, d. h. die Engel des Himmels und die Könige des Erdbodens, ins Gefängniſs versammeln und im Kerker verschlieſsen und nach vielen Tagen bestrafen werde. Daſs Paulus auch wohl Beweisgründe gebraucht, welche keinen strengen objectiven Beweis liefern, ersehen wir aus Gal. 3, 16, wo derselbe auf den Singular *σπέρμα* Gewicht legt und daraus beweist, daſs in der Verheiſsung an Abraham (1 Mos. 22, 18) nur von Einem und nicht von mehreren Samen (*σπέρμασι*) die Rede sei. Nun ist doch bekannt, daſs der Singular זֶרַע und *σπέρμα* gewöhnlich collectiv gebraucht werden und Nachkommenschaft, posteri, bezeichnen. Da der Same, von welchem das Heil der Welt ausgehen sollte, der Messias, der gröſste Nachkomme Evas, Abrahams, Isaaks u. s. w. ist, so konnte er seinen Zeitgenossen gegenüber selbst auf den Singular Gewicht legen. Will man auch annehmen, daſs beide Apostel mit Rücksicht auf die verbreitete Sage oder Ueberlieferung von dem Patriarchen Henoch von einer fleischlichen Vermischung der Engel mit den Töchtern der Menschen sprechen, so kann man deswegen noch nicht behaupten, daſs beide in unserer Stelle eine Erzählung von einer Vermischung der Engel mit den Töchtern der Menschen gefunden haben. — Uebrigens bleibt Petrus (II, 2. 4), wie bemerkt, bei der Erwähnung des Gerichts stehen und erwähnt nur das *ἁμαρτάνειν* der Engel, dagegen giebt Judas *vielleicht* die nähere Angabe der Versündigung aus der Henochssage, um die damaligen gefährlichen Irrlehrer mit gröſserem Nachdrucke zu bekämpfen.

Wenn einige Ausleger die Sage von der *πορνεία* der Engel in 2 Petr. 2, 4 hineintragen, so bemerkt Huther (Commentar zu den Briefen Petr. und Jud., S. 294) gut: „Ueber die Art der Versündigung fehlt hier jede Andeutung; anders Jud. V. 6. Dietlein meint zwar, daſs darin,

da gleich im nächsten Verse von der Sündfluth die Rede sei, eine deutliche Hinweisung darauf liege, dafs der Verfasser hier 1 Mos. 6, 2 im Sinne habe; allein ohne die entsprechende Stelle bei Judas möchte schwerlich ein Ausleger bei dem ganz allgemeinen Ausdruck *ἁμαρτησάντων* darauf gekommen sein, hier nicht an den Sündenfall der Engel überhaupt, sondern an jenes specielle Factum zu denken.“ — Fassen wir aber mit Natal. Alexander u. A. das *ἐκπορνεύειν*, *aushuren* oder *abhuren*, *exfornicare*, geistig und verstehen es vom Abfalle von Gott, in welcher Bedeutung es mit Ausnahme von 1 Mos. 38, 24 (LXX) über 40 Mal entweder von rein geistlicher Hurerei oder von Hurerei zu Ehren der Götzen, die mit offenbarem Abfall von Jehova, dem einen wahren Gott, verbunden ist, vgl. 3 Mos. 19, 29; Hos. 4, 12 (LXX); 2 Kön. 23, 27; Sirach 46, 11 u. a. vorkommt, so ist, da die geistliche Hurerei der Abfall von Gott, das den Sodomitern mit den Engeln Gemeinsame ist, bei Judas von einer fleischlichen Vermischung der Engel mit den Töchtern der Menschen gar nicht die Rede. Es wird dann nur gesagt, wie sich speciell bei den Sodomitern der Abfall manifestirte. Sie gingen anderem Fleische nach. Wenn Stier gegen diese Auffassung der Ausleger bemerkt: „sie vergessen ganz, dafs ja diese Canaaniter in keinem Verhältnisse mit dem Herrn gestanden, dafs jene Redeweise nur von Israel vorkommen konnte im ganzen A. T.,“ so irrt er, indem es selbst nach dessen Uebersetzung 2 Mos. 34, 15. 16 heifst: „Auf dafs, wo du einen Bund mit des Landeseinwohnern machst, und wenn sie huren hinter ihren Göttern nach und opfern ihren Göttern, dafs sie dich nicht laden und du von ihren Opfern issest, und ihre Töchter dann huren ihren Göttern nach.“ Wenn gefallene Engel noch Engel genannt werden (1 Cor. 6, 3), so geschieht es mit Rücksicht auf ihren Zustand vor dem Falle. Da Judas V. 8 von Namenchristen spricht, welche sich der Unzucht ergaben und behaupteten, dafs die Christen dazu

eine Freiheit erhalten hätten, so bezieht Natal. Alex. das *τούτοις* auf diese Gottlosen, welche den Sodomitern glichen.

Wenn Kurtz auf das Wort *ἄγγελοι* Gewicht legt und in dem Umstande, daſs die gefallenen Geister immer *δαιμόνες* und ihr Haupt *διάβολος* oder *σατανᾶς* genannt werden (Matth. 25, 41; 2 Kor. 12, 7), einen Grund findet, die Stellen bei Judas und Petrus von den Engeln zu erklären, so ist dagegen zu bemerken, daſs Matthäus vom Teufel und seinen Engeln spricht, und 2 Kor. 12, 7 von Satans Engel, der den Paulus mit Fäusten schlägt, Apoc. 9, 11 von einem *ἄγγελος τῆς ἀβύσσου* und Apoc. 12, 7. 9 vom alten Drachen, *ὁ καλούμενος διάβολος καὶ σατανᾶς*, der mit *seinen* Engeln gegen Michael mit seinen Engeln streitet, die Rede ist, und diese Engel nicht bloſs als Boten des Satans diesen Namen haben, sondern auch deswegen, weil sie vor ihrem Falle gute Engel waren. Es erscheint uns durchaus verwerflich, unter Satans Engel nicht die mit ihm in seinen vormenschlichen Fall verstrickten, sondern die Söhne Gottes, welche sich mit den Menschentöchtern vermischt haben sollen, zu verstehen. Unter Satans Engel kann ohne einen triftigen Grund nur zunächst an die durch Satan mit in den Fall fortgerissenen Engel gedacht werden. Und 1 Kor. 6, 3 will der Apostel durch *οὐκ οἴδατε, ὅτι ἀγγέλους κρινοῦμεν* nach dem Zusammenhange offenbar die Ungerechten und bösen Engel (Chrysostomus, Theodoret, Theophylact) bezeichnen. Haben die Apostel die Söhne Gottes im Auge gehabt, warum haben sie dann nicht diesen Ausdruck beibehalten? Daſs das orthodoxe Judenthum unter Gottes Söhnen keine Engel verstanden hat, haben wir bereits oben bemerkt.

g) Wenn einige Ausleger und namentlich Kurtz zum Beweise, daſs 1 Mos. 6, 1—4 die בְּנֵי הָאֱלֹהִים *Engel* seien und darin von einer fleischlichen Vermischung der Engel mit den Töchtern der Menschen die Rede sei, sich noch

auf 1 Kor. 11, 10 berufen, indem Paulus hier vorschreibt, dafs das Weib in öffentlichen kirchlichen Versammlungen der *Engel wegen* (*δια τους ἀγγέλους*) eine *Macht* (*ἐξουσίαν*) auf dem Haupte haben solle, so darf diese Stelle offenbar nicht so verstanden werden, als wenn die Bedeckung des Kopfes deswegen geschehen solle, damit die in der Versammlung gegenwärtigen Engel durch den Anblick schöner Weiber nicht zu fleischlichen Begierden geführt werden. Nach dieser Auffassung würde Paulus wenigstens die Möglichkeit einräumen, dafs auch unsichtbare höhere Geister noch durch körperliche Schönheit zum Bösen versucht werden konnten. Denn diese Engel, da sie sich in der Versammlung frommer Gläubigen und beim heil. Mefsopfer befinden, müfsten doch jedenfalls gute Engel sein, welche der Versuchung durch äufsere Reize fähig sind : eine Auffassung, welche durchaus der christlichen Lehre von den Engeln widerstreitet. Spricht Paulus von eigentlichen Engeln, so darf die Bedeckung des Kopfes der Weiber doch hauptsächlich nur in der Ehrfurcht vor Gott und dem heil. Opfer und den dabei gegenwärtigen dienstbaren heil. Engeln gesetzt werden. So sieht auch Jesaia 6, 1 die Engel vor dem im Tempel gegenwärtigen Jehova ihr Angesicht aus tiefer Ehrfurcht bedecken. Da nach Paulus aber die Bedeckung des Kopfes ein Zeichen der Unterwürfigkeit ist und nach Offenb. 1, 2. 3. 20 die Kirchenvorsteher Engel (Boten) genannt werden, so fafst man die Worte des Apostels besser so : das Weib soll in den religiösen Versammlungen bedeckt sein, um den Kirchenvorstehern zu bekennen, dafs sie, wie es diese im Namen Gottes fordern, ihre Unterwürfigkeit unter den Mann zu erkennen geben. Wenn wir ferner erwägen, dafs das Weib im Orient nur bedeckt in Gegenwart der Männer erscheinen darf und dasselbe durch seinen entblöfsten Kopf selbst bei den Kirchenvorstehern eine Zerstreuung hervorrufen konnte, so wird uns jene Vorschrift ganz begreiflich.

Die Annahme T e r t u l l i a n's und K u r t z's, dafs Paulus in den Worten : *διὰ τοῦτο ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους* sich auf 1 Mos. 6, 1—4 beziehe und an Engel denke, welche sich aus fleischlicher Begierde mit den Menschentöchtern vermischt haben, ist auch schon deswegen unzulässig, weil das orthodoxe Judenthum, wie wir oben gezeigt haben, jene Stelle nicht in diesem Sinne gefafst hat. Um einen Sündenfall eines Theils der Engel durch fleischliche Vermischung mit den Menschentöchtern annehmen zu dürfen, müssen ganz andere Gründe als die bisher dafür angeführten vorhanden sein.

h) Wenn endlich noch in den Sagen und Mythen des heidnischen Alterthums über die Heroen und Riesen der Urwelt sowie über die Halbgötter, die Söhne von Göttern und Menschen, ein traditioneller Ueberrest von den Riesen, welche nach 1 Mos. 6, 1—4 aus der fleischlichen Vermischung der Engel mit den Menschentöchtern hervorgegangen sein sollen, gefunden wird, so können wir diesem Umstande schon deswegen nicht die mindeste Beweiskraft einräumen, weil der Zusammenhang jener Sagen und Mythen mit dem Berichte unserer Stelle gar nicht nachgewiesen werden kann, und weil schon Riesen vor der ehelichen Verbindung der Söhne Gottes mit den Menschentöchtern existirten und auch sonst im A. T. von Riesen die Rede ist. So werden die Rephaim (רְפָאִים), welche vor Einwanderung der Israeliten in Canaan jenseits des Jordans wohnten (5 Mos. 3, 3 ff. 11), die mit ihnen stammverwandten אֵימִים (5 Mos. 2, 10), die זַמְזֻמִּים (5 Mos. 2, 20), in der nachherigen Ammonitis, vgl. Jos. 12, 4; 13, 12 als Leute von einer Riesengestalt geschildert. Ferner kommen als ein Riesenvolk die Söhne Enaks (בְּנֵי עֲנָק oder עֲנָקִים) (4 Mos. 15, 33; 5 Mos. 9, 5) vor, deren Gröfse als Mafsstab für andere Riesenstämme gebraucht wird (5 Mos. 2, 10. 11. 21). Den philistäischen Enakiten gehörte zur Zeit Davids nach 1 Sam. 17, 4; 1 Chron. 20, 4. 6. 8 noch

Goliath an. Ueber einzelne Riesen des Alterthums vgl. 4 Mos. 13, 34; 5 Mos. 3, 11; 1 Sam. 17, 4; Arian. Alex. 5, 19; Philostr. Apoll. 2, 21 und Heroic. I, 3; Colum. RR. 3, 8; Strabo 17. 829; Joseph. Antt. 18, 5. 6; Plin. 7, 16. Daſs sich bei den Heiden einige Nachrichten von dem hohen Alter der Menschen in der Urzeit und von deren Riesengestalten erhalten haben, wollen wir nicht bestreiten; aber dieser Umstand liefert keinen Beweisgrund, daſs jene Sagen und Mythen ihren Grund in der Erzählung 1 Mos. 6, 1—4 haben, und daſs hier von einem aus Vermischung der Engel mit den Menschentöchtern hervorgegangenen Riesengeschlechte die Rede sei.

§. 10.

Was schlieſslich noch die נְפִלִים (22) betrifft, so haben wir bereits oben gezeigt, daſs dadurch groſse Menschen, Riesen bezeichnet werden, und daſs diese schon damals, als die Söhne Gottes zu den Töchtern der Menschen kamen und sich mit ihnen fleischlich vermischten, und die גִּבֹּרִים *Helden* zeugten, existirten, und also von den *Helden des Namens*, d. i. von denjenigen, welche aus der fleischlichen Vermischung der frommen Gottesverehrer und der Töchter der Menschen hervorgingen, verschieden sind. Daſs auch noch nach der Sündfluth es Menschen von riesiger Gröſse gegeben habe, haben wir ebenfalls oben gezeigt. Man kann daher נְפִילִים nicht zum Beweise anführen, daſs die Söhne Gottes Engel gewesen und diese mit den Töchtern der Menschen ein Geschlecht von riesiger Gröſse gezeugt

---

(22) Wenn der Verfasser der oben angeführten Abhandlung im „Katholiken" behauptet, daſs die נְפִלִים die Hauptveranlassung zu der Engeldeutung gewesen seien, so scheint er uns darin zu irren. Der Hauptgrund der Engeldeutung liegt nach unserer Meinung in dem vermeintlichen Sprachgebrauch der בְּנֵי הָאֱלֹהִים (der Alex. οἱ ἄγγελοι), wodurch Job a. a. O. auch Engel bezeichnet werden, und in den beiden miſsverstandenen Stellen des N. T.

haben. — Dafs man auch dann, wenn die נְפִילִים von den Söhnen Gottes mit den Menschentöchtern erzeugt worden wären, nicht berechtigt ist, unter בְּנֵי הָאֱלֹהִים *Engel* zu verstehen, haben wir ebenfalls oben gezeigt. — Die Annahme, dafs die körperliche Gröfse der נְפִילִים und גִּבּוֹרִים sich nur durch die Mitwirkung einer höheren *geistigen* Potenz erkläre, ist rein willkürlich, weil dieses an unserer Stelle gar nicht gesagt wird. Man ist zu dieser Annahme um so weniger berechtigt, da auch sonst von נְפִילִים und גִּבּוֹרִים, d. i. von grofsen und starken Menschen und Helden, deren Eltern nur Menschen waren, die Rede ist. Da es nun nirgends in der heil. Schrift geschrieben steht, dafs nur aus der Verbindung der Engel mit den Menschentöchtern גִּבּוֹרִים hervorgingen, und da es ferner nirgends gesagt wird, dafs aus den Ehen der Schetiten unter sich keine גִּבּוֹרִים hervorgegangen seien, und da endlich nirgends steht, dafs die Riesengröfse der Kinder die characteristische und hier ins Auge gefafste Folge dieser Verbindungen der Eltern gewesen sei, so ist der Beweisgrund, welchen Kurtz u. A. in den נְפִילִים und גִּבּוֹרִים für die Engeldeutung der בְּנֵי הָאֱלֹהִים finden, durchaus nichtig. Dafs schon grofse Menschen, welche נְפִילִים genannt wurden, vor der Verbindung der Söhne Gottes mit den Menschentöchtern existirten, besagt, wie wir gezeigt haben, deutlich unsere Stelle. Ob die נְפִילִים aus den Ehen der Schetiten oder der Kainiten hervorgegangen sind, wird nicht angegeben. Da namentlich die Schetiten, die frommen Gottesverehrer, ein gesittetes Leben führten und der Wachsthum des Körpers nicht durch Laster und sinnliche Leidenschaften gestört wurde, so ist es, wie schon oben bemerkt wurde, nicht unwahrscheinlich, dafs diese die Kainiten an Gröfse und Stärke des Körpers übertrafen. Es ist uns dieses wahrscheinlicher, als die Annahme, dafs die Kainiten die Schetiten an Körpergröfse übertroffen haben, weil jene, da sie ganz im Fleisch versunken waren, auf diese Seite ihres Wesens alle ihre Sorge concentrirt hätten. Hatten die

Schetiten eine höhere Gröfse und Stärke des Körpers als die Kainiten, so leuchtet ein, dafs durch die Verbindung beider auch ihre Kinder gröfser und stärker waren, als die aus den Ehen der Kainiten unter sich hervorgegangenen Kinder.

Mehreres über unsere Stelle zu sagen, halten wir für unnöthig, und wir fügen nur noch die Bemerkung hinzu, dafs nach dem Gesagten weder die Grammatik und das Lexicon, noch der Zusammenhang und der Sprachgebrauch, wodurch Kurtz seine Engeldeutung zu beweisen sucht, für diese Deutung sprechen, und dafs wir die von den Schetiten oder frommen Gottesverehrern für die richtige und begründete halten. Müfste man zugeben, dafs die hebräische Grammatik, der Zusammenhang und der Sprachgebrauch für die Engeldeutung sprächen, so würden allerdings für dieselbe wichtige Gründe sprechen; dieses ist aber nicht der Fall, wie wir gezeigt haben.

VI.

Beantwortung der Frage,

ob die Uebereinstimmung der Sprache im Pentateuch mit der Sprache der mehrere Jahrhunderte später geschriebenen Bücher des A. T. die nachmosaische Abfassung desselben beweise.



§. 1.

Bei der Beantwortung der Frage, ob Moses der Verfasser des Pentateuchs sei, haben mehrere Gelehrte auch ihre Aufmerksamkeit auf die Beschaffenheit der Sprache desselben gerichtet, und sie mit der Sprache der mehrere Jahrhunderte nach Moses geschriebenen Bücher verglichen. Da man bei dieser Vergleichung fand, dafs die Sprache des Pentateuchs von der Sprache der viele Jahrhunderte später geschriebenen Bücher nicht wesentlich verschieden sei und sich selbst in den grammatischen Bildungen und Formen eine Uebereinstimmung finde, so glaubte man in diesem Umstande einen Beweis zu finden, dafs Moses den Pentateuch nicht geschrieben haben könne. Man suchte diesen Beweis durch die Hinweisung auf die grofsen Veränderungen, welche die indogermanischen Sprachen in einigen Jahrhunderten erlitten haben, zu bestätigen oder doch wahrscheinlich zu machen. Man machte nämlich darauf aufmerksam, dafs das Altgriechische vom Neugriechischen, das Altlateinische von der Sprache im Zeitalter des Augustus und von der Französischen, Spanischen, Portugiesischen, das Altpersische vom Neupersischen, das Altdeutsche von der jetzigen deutschen Sprache, das Sanscrit von der jetzigen Sprache Indiens, dem Hindostani, in vielen Punkten ganz verschieden sei. Da die grofsen Veränderungen, welche diese indogermanischen Sprachen in einigen Jahrhunderten erlitten haben, aufser Zweifel

seien, so sei man berechtigt zu der Annahme, dafs seit Moses auch in der hebräischen Sprache nicht unbedeutende Veränderungen stattgefunden haben. Beim ersten Blick scheint dieser Schlufs begründet zu sein. — Es kann daher nicht auffallen, dafs Manche durch diese Beweisführung sich zu der Meinung führen liefsen, dafs Moses nicht den Pentateuch geschrieben haben könne. Allein so wichtig auch beim ersten Blick dieser Beweisgrund zu sein scheint, so ist er doch nichtig und kann als unhaltbar genügend nachgewiesen werden. Es läfst sich überzeugend darthun, dafs der Schlufs von den grofsen Veränderungen der indogermanischen Sprachen in dem Zeitraume von einigen Jahrhunderten auf die Veränderungen im Hebräischen und dessen Dialecten falsch ist. Ja, es läfst sich für jeden Unbefangenen überzeugend darthun, dafs die hebräische Sprache sich mehrere Jahrhunderte hindurch ohne wesentliche Veränderungen erhalten konnte. Zum Beweise dieser Behauptung wird Folgendes genügen.

§. 2.

1) Dafs eine Uebereinstimmung der Sprache des Pentateuchs mit der der Bücher, die mehrere Jahrhunderte nach Moses geschrieben sind, nicht einen sicheren Beweis liefert, dafs Moses denselben nicht geschrieben haben könne, setzt schon die Uebereinstimmung der arabischen Sprache des Korans und der arabischen Gedichte, der *Hamasa*, welche vor und kurz nach Muhammed geschrieben sind, mit der Sprache der mehrere Jahrhunderte nach demselben geschriebenen Bücher aufser Zweifel. Wenn man die Sprache des Korans und anderer alten arabischen Schriften vergleicht, welche im 17., 18. und 19. Jahrhundert verfafst sind, so findet man, dafs die arabische Sprache von Muhammed bis in das gegenwärtige Jahrhundert im Wesentlichen dieselbe geblieben ist. Derjenige, welcher die Sprache des Korans versteht, versteht auch

die mehrere Jahrhunderte später verfaſsten Schriften. Die neuere arabische Sprache hat dieselben Wörter und Bedeutungen, dieselben Ausdrücke und Redensarten, dieselben Formen und Biegungen, wie die alte. Es behauptet zwar Niebuhr in der Beschreibung von Arab. S. 84, daſs das Neuarabische in Arabien, von dem Altarabischen, wie das Italienische von dem alten Lateinischen, und die arabischen Mundarten auſser Arabien von dem Altarabischen, wie das Provenzalische, Spanische und Portugiesische von dem alten Lateinischen verschieden sei, allein diese Behauptung ist falsch und beruht auf einer ungenauen Kenntniſs der arabischen Sprache. Wer einige ältere und neuere arabische Schriften gelesen hat, kann hierüber nicht den mindesten Zweifel haben. Niebuhr würde sicher diese Behauptung nicht ausgesprochen haben, wenn er ein gründlicher Kenner des Arabischen gewesen wäre. Daſs er der arabischen Sprache nicht ganz kundig war, sagt er auch selbst in der Vorrede zur Beschreibung von Arabien S. XIX, wo er schreibt: „ich muſs bekennen, daſs ich es bis jetzt in der arabischen Sprache noch nicht so weit gebracht habe, daſs ich Bücher fertig lesen könnte." Konnte er das Altarabische nicht fertig lesen, so konnte er dasselbe auch nicht mit dem Neuarabischen verschiedener weit entlegener Länder, in welchem er nicht einmal gewesen ist, genau vergleichen und ein gegründetes Urtheil aussprechen. Es gründet aber Niebuhr sein Urtheil auch nicht auf eine sorgfältige Vergleichung, sondern bloſs darauf, daſs die Jugend in Arabien den Koran in Schulen lerne. — Die Jugend lernt aber, wie der gelehrte Maronit Anton Aryda dem Prof. Jahn versichert hat, das Arabische in den Schulen gerade so lesen, wie unsere Jugend die Bücher in den Schulen lesen lernt. Die Jugend lernt nämlich in den Schulen die grammatischen Endungen kennen, welche im gemeinen Leben zur Zeit Muhammeds wohl eben so wenig üblich waren, als jetzt. Und was die Wörter betrifft, welche Niebuhr zur Bestätigung seines

Urtheils über das Neuarabische und über das Verhältnifs der verschiedenen arabischen Mundarten aus Forskal's Papieren anführt, so kommen sie insgesammt auch in alten Büchern vor, wie Eichhorn in seiner Abhandlung über die verschiedenen Mundarten der arabischen Sprache, die der Abhandlung Richardson's über Sprache, Literatur und Gebräuche der morgenländischen Völker vorgedruckt ist, S. 58—72 gezeigt hat. Und Höchst, der das Urtheil Niebuhr's, ohne ihm jedoch ausdrücklich zu widersprechen, anführt, schreibt in seinen „Nachrichten von Marokko und Fefs", VIII, K. 1, S. 217 : „der Unterschied des Arabischen in Marokko von dem Arabischen anderer Länder ist geringer, als man gewöhnlich annimmt"; und er setzt hinzu : „ich habe das Verzeichnifs (der Wörter) in seiner Beschreibung von Forskal, so Niebuhr in seiner Beschreibung von Arabien angeführt hat, genau durchgesehen, und unter den daselbst befindlichen 87 Wörtern aus Jemen und Kahira kaum 7 gefunden, die von den in Marokko gebräuchlichen verschieden sind." Die grammatikalischen Abweichungen der marokkanischen Sprache sind uns durch Dombay in seiner „Grammatica linguae Mauro-Arabicae iuxta vernaculum idiomatis usum, Vindobonae 1800 apud Cam.," und durch spätere Schriften genau bekannt geworden; sie sind aber gröfstentheils nur sehr gering. Von der Beschaffenheit der arabischen Volkssprache in Syrien findet man einige Beispiele in Jahn's arabischer Chrestomathie. Es finden sich hier zwar mehrere Eigenheiten der Volkssprache, die man in den Büchern nicht antrifft, sie sind aber von der Art, dafs von einer wesentlichen Verschiedenheit gar nicht die Rede sein kann. Wenn Bruce in seiner Reise Th. II, S. 106 nach der Uebersetzung von Cuhus schreibt, dafs die Sprache des Korans in Arabien eine Art todter Sprache sei, die gemeiniglich nur von Gelehrten verstanden werde, so kann dieses leicht mifsverstanden werden, indem die Verschiedenheit die grammatischen Endungen am Ende der Wörter

in der Sprache des Korans betrifft. Wer den Koran nach den Casus-Endungen liest, der wird von den Ungelehrten nicht verstanden, weil die Endsylben oder die Casusendungen in der Volkssprache nicht in Gebrauch sind. Wenn nun Bruce zur Bestätigung hinzufügt: „er habe in Sennaar die Sprache des Korans noch als Lebenssprache angetroffen, und zum Beweis anführt, daſs dort Wed für Weled (وَلَدٌ *Kind, Knabe*) und Mek für Melek (مَلِكٌ *König*) gebraucht werde, so kann man den Gedanken nicht fern halten, daſs er entweder keine Kenntniſs des Arabischen gehabt, oder selbst nicht bedacht hat, was er schrieb. Denn eben das, was er als die Sprache des Korans angiebt, das ist sie nicht, indem Weled und Melek die Sprache des Korans ist. — Wenn dem heutigen Araber die ältesten Gedichte ohne die grammatischen Endungen vorgelesen werden, so sind sie ihm verständlich. So bezeugt Jahn (Einleitung in die göttlichen Bücher des A. B. I, §. 75), daſs ihm der gelehrte Türke Nichmet Ulla Efendi Naschchi Bendi Schehi, der ihn 1792 den 14. November besucht habe, auch dieses versichert habe, so wie dem Joh. Dav. Michaelis (alt. or. Biblioth. IV. Thl., S. 98) im Jahre 1768 der Emir Joseph Abassy, der jenseits des Jordans ein Paar Tagreisen von Damaskus geboren war. Michaelis las demselben die älteren Gedichte der Hamasa vor, welche jener verstand, und Michaelis verstand die in neueren Zeiten geschriebenen arabischen Verse, die jener Abassy ihm aufgeschrieben hatte. Das Gesagte findet sich fast täglich bestätigt bei zwei in meinem Hause wohnenden Knaben, deren Väter bei dem durch die Drusen und Türken im Libanon angerichteten Blutbade ihr Leben verloren haben. — Hat die lebende arabische Sprache sich über ein Jahrtausend ohne wesentliche Veränderungen erhalten, so konnte dieses aus manchen Gründen noch mehr die hebräische. Schon diese Uebereinstimmung des Alt- und Neuarabischen liefert zur Ge-

nüge den Beweis, daſs man aus der Uebereinstimmung der Sprache des Pentateuchs mit der Sprache der mehrere Jahrhunderte nach Moses geschriebenen Bücher nicht einen Schluſs auf die nachmosaische Abfassung des Pentateuchs machen kann.

2) Daſs die hebräische Sprache mehrere Jahrhunderte ohne wesentliche Veränderung sich hat erhalten können, dafür liefert auch die syrische einen Beweis. Das Syrische in der syrischen im zweiten Jahrhunderte nach Christi Geburt gemachten Uebersetzung des alten Testamentes aus dem Hebräischen, gewöhnlich Peschito (ܦܫܝܛܬܐ *versio simplex*) genannt, ist von dem Syrischen des *Albufarag* oder *Barhebräus* aus der Mitte oder zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts im Wesentlichen nicht verschieden. Wer die Sprache der in einem Zeitraum von mehreren Jahrhunderten verfaſsten syrischen Schriften vergleicht, dem kann es gar nicht zweifelhaft sein, daſs auch die syrische Sprache in einem Zeitraum von 800 bis 1000 Jahren ohne wesentliche Veränderungen geblieben ist. Wer die Stellen, die Asseman in seiner biblioth. Orient. aus syrischen Schriften, die verschiedenen Jahrhunderten angehören, angeführt hat, mit einander vergleicht, der kann nicht den mindesten Zweifel darüber haben, daſs auch die syrische Sprache in einem Zeitraume von mehreren Jahrhunderten dieselbe geblieben ist. Bei dieser Lage der Sache kann es gar nicht auffallend erscheinen, daſs die Sprache des Pentateuchs mit dem Hebräischen in den Büchern des Nehemias, Esra, Haggai, Sacharia und Malachi im Wesentlichen übereinstimmt und an 1000 Jahre dieselbe geblieben ist. — Ein treffendes Beispiel von einer geringen Verschiedenheit der Sprache geben uns auch zwei griechische Schriftsteller, die 1000 Jahre von einander stehen, nämlich Herodot im fünften Jahrhundert vor Christus und Procopius von Cäsarea im sechsten Jahrhundert nach Christus, indem Procopius den Theopomp

nachgeahmt und sich hierdurch den Ruhm eines zierlichen Schriftstellers erworben hat; vgl. theol. Beitr. V. Bd., I. St., S. 101 von Eckerman.

3) Daſs die hebräische Sprache sich mehrere Jahrhunderte hindurch ohne wesentliche Veränderungen erhalten hat, beweisen auch die davidischen Psalmen, indem deren Sprache mit der der Bücher Nehemia, Esra, Haggai, Sacharia und Malachi im Wesentlichen übereinstimmt, obgleich die Zeit der Abfassung der davidischen Psalmen von der jener Schriften an 500 bis 600 Jahre getrennt ist und nach David immer mehr ein Verkehr mit Ausländern durch Handel, Bündnisse, feindliche Einfälle, Unterjochungen, Wegführung in fremde Länder und Rückkehr stattgefunden hat. So groſs auch der Einfluſs dieser Umstände auf die Sprache sein mochte, so ist er doch nur gering gewesen. Erhielt sich die hebräische Sprache ungeachtet dieser äuſseren Einflüsse und Verhältnisse im Ganzen unverändert, so ist dieses noch um so mehr zu erwarten in den Zeiten von Moses bis auf die Davids. Wer dieses mit Unbefangenheit erwägt, der muſs einräumen, daſs die Uebereinstimmung der Sprache des Pentateuchs mit der Sprache der an 1000 Jahre später geschriebenen Bücher nichts Auffallendes mehr haben kann.

4) Die Erhaltung der hebräischen Sprache durch einen Zeitraum von 1000 Jahren erklärt sich auch aus der Beständigkeit des Orients. Es ist allgemein anerkannt, daſs im Oriente nicht bloſs in der Sprache, sondern auch in der Lebensweise, in den Sitten, Gebräuchen und Gewohnheiten, ja selbst in der Kleidung alles beständiger und unveränderlicher ist, wie im Abendlande. Die arabischen Nomaden führen im Ganzen noch dasselbe Leben, wie vor Mohammed, ja wie zu den Zeiten Abrahams. Fast Alles ist bei ihnen einfach und das Alte durch Sitte und Gewohnheit geheiligt. Die Araber ziehen noch im Lande umher, und führen in Arabien noch gröſstentheils ein Nomadenleben wie vor 1000 Jahren und wie Abraham. —

Selbst in Palästina, welches ehemals zahlreiche Städte hatte, leben jetzt zwei grofse Nomadenstämme, wovon derjenige, welcher jetzt gröfstentheils Galiläa inne hat, an 5000 Reiter stellen kann.

5) Nicht wenig mufste für die treue Erhaltung der hebräischen Sprache auch der Pentateuch beitragen. Denn es mufste den Israeliten die Sprache desselben heilig erscheinen, weil in derselben ihre alte Geschichte, ihre Gesetze und Vorschriften für das religiöse, bürgerliche, häusliche und staatliche Leben enthalten waren. Als das Hauptbuch des Volkes mufste es mit allem Fleifse gelesen und erforscht werden. Wie die Sprache des Korans viel zur Verbreitung und Erhaltung der arabischen Sprache beigetragen hat, so mufste dieses ebenfalls in Betreff der hebräischen Sprache bei den Israeliten der Fall sein. Welchen mächtigen Einflufs die arabische Sprache dadurch, dafs darin die vorgeblichen göttlichen Offenbarungen Mohammeds niedergeschrieben sind, selbst auf andere Sprachen gehabt hat, beweisen die persische und türkische Sprache, die von der arabischen doch so sehr verschieden sind. Bei dem hohen, ja göttlichen Ansehen, welches der Pentateuch in den Augen Israels hatte, konnte es nicht fehlen, dafs auch die Sprache desselben demselben heilig war und die späteren Schriftsteller des A. T. sie nach Möglichkeit beibehielten.

6) Erwägt man noch ferner, dafs die Orientalen keine Neuerungen lieben und die Israeliten von Völkern umgeben waren, die eine naheverwandte Mundart redeten und die jüngeren Schriftsteller ihre Sprache durch das Lesen der älteren bildeten und die Sprache Moses das Hauptmuster für die Folgezeit wurde, so kann es nicht mehr auffallend erscheinen, dafs die Sprache des Pentateuchs über ein Jahrtausend ohne wesentliche Veränderung geblieben ist. Dem Israeliten mufste um so mehr daran liegen, die Sprache des Pentateuchs treu nachzuahmen, weil die prosaische Darstellung nicht blofs, sondern auch

die poetische zu den besten des alten Testamentes gehörte.

7) Ein wichtiger Grund, warum die semitischen Dialecte, namentlich das Hebräische, Arabische, Syrische, in einem Zeitraume von mehreren Jahrhunderten ohne wesentliche Veränderungen geblieben sind, liegt auch in dem eigenthümlichen Bau und der Beschaffenheit des semitischen Sprachstammes selbst. Es ist ein fester Charakter der semitischen Dialecte, daſs das Stammwort in der Regel aus drei Consonanten besteht und mit Ausnahme der äthiopischen Sprache die Vocale nicht durch die Schrift ausgedrückt wurden. Hierzu kommt, daſs jene Dialecte auch die Casusendungen nicht durch die Schrift ausdrücken, wie dies in den indogermanischen Sprachen, der griechischen, lateinischen, deutschen u. s. w. geschieht. Da nun die Consonanten in den semitischen Dialecten zum Wesen oder Körper des Wortes gehören, so war die Veränderung der Wörter, wenn dieselben nicht ihren ganzen Charakter und ihre Eigenthümlichkeit verlieren sollten, nicht möglich. Das Uebergehen der harten und starken Consonanten in weichere, welches sich in den semitischen Dialecten oft findet, läſst das Wort im Wesentlichen unverändert.

8) Nicht wenig hat zur Erhaltung der hebräischen Sprache auch die Geschiedenheit der Israeliten von anderen Völkern beigetragen. Schon während des Aufenthaltes Israels in Aegypten und in der arabischen Wüste und nach der Eroberung Canaans hat dasselbe abgesondert gewohnt und sich nicht durch Heirathen mit fremden Völkern verbunden. Es blieben nach der Eroberung Canaans zwar viele Canaaniter im Lande wohnen, insbesondere in Galiläa, und bis zur Regierungszeit Davids hatten die Jebusiter selbst Jerusalem oder doch die Burg Zion in Besitz; allein diese Verbindung mit Canaanitern konnte keinen Einfluſs auf die Sprache der Israeliten haben, weil die hebräische Sprache eben die Sprache der Canaaniter

war; weshalb auch Jes. 19, 18 die Sprache der Hebräer שְׂפַת כְּנַעַן *Lippe, Sprache Canaans* genannt wird. Dafs die Sprache der canaanitischen Volksstämme nicht in wichtigen Punkten von der hebräischen verschieden war, beweisen auch alte canaanitische Personen- und Ortsnamen, so wie die Ueberbleibsel der phönizischen Sprache. Dazu gehören viele Grabdenkmäler, Münzen, die bekannte Stelle des Plautus im Poenulus (1), wo ein Carthaginenser redend eingeführt wird, ferner der zu Marseille aufgefundene Opferstein mit einer grofsen Inschrift (2), so wie die Ueberreste der carthaginensischen Sprache, insbesondere die Namen, wie *Hannibal* (חַנִּיבַעַל), *Asrubal* (עֲזְרוּבַעַל) u. a. — Dafs ein Volk, wenn es abgesondert wohnt und mit den benachbarten Bewohnern in wenig Berührung kommt, seine Sprache mehrere Jahrhunderte im Wesentlichen unverändert erhalten kann, beweisen noch jetzt die Bewohner des sogenannten Saterlandes, welche ihren alten friesischdeutschen Dialect erhalten haben. In diesem Theile des Grofsherzogthums Oldenburg finden sich drei Kirchdörfer, die von ihren Nachbarn durch grofse Moore geschieden sind.

9) Wenn es auch nicht zweifelhaft ist, dafs die hebräische Sprache in einem Zeitraume von 1000 Jahren keine wesentliche Veränderungen erlitten hat, so ist doch auch wahr, dafs der Pentateuch manche sprachliche Eigenthümlichkeiten und Archäismen enthält, welche sich in den mehrere Jahrhunderte später verfafsten Büchern nicht mehr finden oder in späteren geschichtlichen Verhältnissen und ähnlichen äufseren Einflüssen ihren Grund haben. So darf es nicht auffallend erscheinen, dafs in dem Pentateuch

---

(1) Die punischen Texte im Poenulus des Plautus kritisch gewürdigt und erklärt von Dr. F. G. Movers, Breslau 1845.

(2) Das Opferwesen der Carthager. Commentar zur Opfertafel von Marseille. Von Dr. F. G. Movers, nebst einer lithographischen Tafel, Breslau 1847.

mehrere Wörter mit aramäischen Bedeutungen sich finden, welche wir in den in und nach dem babylonischen Exil geschriebenen Büchern wieder antreffen. Es hatte sich bis zu den Zeiten Moses in der Volkssprache manches Aramäische erhalten, welches wir in den nach der Eroberung von Canaan geschriebenen Büchern bis zu den Zeiten des babylonischen Exils nicht mehr finden. Die Ursachen dieser Uebereinstimmung der Sprache des Pentateuchs mit den in und nach dem Exile verfafsten Büchern haben wir in unserer Abhandlung über das Manna angegeben und die Uebereinstimmung zu erklären gesucht. Dafs aber ungeachtet der wesentlichen Uebereinstimmung der Sprache des Pentateuchs mit der der mehrere Jahrhunderte später geschriebenen Bücher eine nicht geringe Anzahl von Wortformen, Wörtern und Phrasen in demselben sich finden, die später gar nicht mehr oder doch nur hie und da vereinzelt aus dem Pentateuch entnommen vorkommen, kann zur Genüge dargethan werden. Dahin gehört das הִוא für das Femininum הִיא. Unter 195 Stellen des Pentateuchs kommt das הִוא nur an 11 Stellen vor. So steht an 21 Stellen נַעַר *Knabe* für נַעֲרָה *puella*, weshalb es nicht unwahrscheinlich ist, dafs נַעֲרָה 5 Mos. 22, 19 durch spätere Abschreiber in den Text gekommen ist. Diese Nichtunterscheidung des Genus in der Form führt ohne Zweifel auf das höhere Alter der Sprache. Dahin gehört auch das Pronomen לָזֶה mit dem Artikel הַלָּזֶה (1 Mos. 24, 65; 37, 19), das in allen Büchern nach dem Pentateuch in הַלָּז abgekürzt ist (Richt. 6, 20; 1 Sam. 14, 1; 17, 26; 2 Kön. 4, 25; 23, 17 u. a.). Dahin gehören ferner הָאֵל für הָאֵלֶּה nur im Pentateuch 1 Mos. 19, 8. 25; 26, 3. 4; 3 Mos. 18, 27; 5 Mos. 4, 42; 7, 22; 19, 11, nachgeahmt 1 Chron. 20, 8 aber ohne Artikel אֵל; die Bildung des Stat. constr. durch Bindevocale in Prosa und Poesie ִי (1 Mos. 31, 39; 49, 11; 2 Mos. 15, 6; 5 Mos. 33, 16) und in Eigennamen, wie מַלְכִּי־צֶדֶק (1 Mos. 14, 18), אֲדֹנִי־בֶזֶק

(Richt. 1, 6), עַמִּיאֵל (2 Sam. 9, 4), oder ו in חַיְתוֹ־אֶרֶץ (1 Mos. 1, 24), und in den Psalmen und Propheten wiederholt (Ps. 5, 10; 104, 11. 20; Jes. 56, 9; Zeph. 2, 14), עֲשֹׂהוּ (2 Mos. 18, 18), der Infin. Constr. der Verba ל״ה ohne ה, wie עֲשֹׂה (1 Mos. 50, 20), die verkürzte Form שְׁמַעַן (1 Mos. 4, 33) und קְרֶאןָ (2 Mos. 2, 20); die Pluralendung ן im Perfect. 5 Mos. 8, 3. 16 und bei Jes. 26, 6, das Verbum חַי = חָיַי (1 Mos. 3, 22; 5, 5; 2 Mos. 1, 16; 4 Mos. 21, 8), חַג הָאָסִיף *Fest der Einsammlung*, d. i. Laubhütten, nur 2 Mos. 23, 16 und 34, 22.

VII.

Ueber die Schreibekunst bei den Hebräern im mosaischen und vor- und nachmosaischen Zeitalter.

§. 1.

Bei der Beantwortung der Frage nach der Echtheit des Pentateuchs haben mehrere Gelehrte auch auf das Alter und den Gebrauch der Schreibekunst bei den Hebräern im mosaischen, vor- und nachmosaischen Zeitalter ihre Aufmerksamkeit gerichtet. Da der Umfang des Pentateuchs schon eine grofse Fertigkeit im Schreiben und ein gutes und bequemes Schreibmaterial voraussetzt, und die Schreibekunst manchen Völkern, namentlich den nomadisirenden, erst spät bekannt geworden und von ihnen nur wenig geübt worden ist, so haben nicht wenige Gelehrte (1)

---

(1) A. T. Hartmann, Pet. v. Bohlen, Vatke u. A. Nach Hartmann (historisch-kritische Forschungen über die Bildung, das Zeitalter und den Plan der fünf Bücher Moses, Rostock und Güstrow 1831, S. 586) soll unter den Hebräern des mosaischen Zeitalters die Schreibekunst noch gar nicht in Gebrauch gewesen sein. „Erst", schreibt er daselbst S. 591, „als sie während der Periode der Richter weilten in glücklich errungenen Besitzungen, als sie zwischen canaanitischen Völkerschaften eingeengt, ihre unstete Lebensart mit einer festen, d. h. das Hirtenleben mit dem Ackerbauleben zu vertauschen anfingen, vermochten sie allmälig, durch Bündnisse, Noth und Nachahmungstrieb gereizt, fortzuschreiten auf der Bahn der Bildung, und von betriebsamen Nachbarn einzutauschen das köstliche Geschenk der Schreibekunst." v. Bohlen (die Genesis historisch-kritisch erläutert, Königsberg 1835), der die Neuheit der Schrift nicht blofs bei den Hebräern, sondern bei den Semiten überhaupt behauptet, schreibt S. XL : „Das höchste Datum für die semitische Schrift überhaupt, ist kaum das zehnte vorchristliche Jahrhundert, und dies nicht einmal beglaubigt; wer darüber hinaus-

in diesem Umstande einen Grund gegen die mosaische Abfassung des Pentateuchs zu finden geglaubt. Es ist daher die Frage nach der Kenntnifs und dem Gebrauche der Schreibekunst bei den Hebräern im mosaischen, vor- und nachmosaischen Zeitalter von nicht geringer Wichtigkeit. Ist Moses der Verfasser des Pentateuchs und ist die Genesis echt, so mufs die Schreibekunst schon vor Moses bei den Hebräern im Gebrauch gewesen und von Mehreren mit einer gewissen Fertigkeit geübt worden sein. Manche Angaben und Erzählungen der Genesis sind so genau und umständlich, dafs dem Moses, wenn er Verfasser des Pentateuchs ist, schon schriftliche Aufzeichnungen müssen vorgelegen haben. Eine blofs mündliche Fortpflanzung bis auf Moses ist wenigstens ganz unwahrscheinlich. Bei Beantwortung unserer Frage hat man zunächst die Bücher Moses und die nach ihm geschriebenen zu befragen, ob sich daraus für den Gebrauch zur Zeit Moses und vor ihm eine Antwort entnehmen lasse. Da man von der Kenntnifs und dem Gebrauch der Schreibekunst anderer Völker und namentlich der den Hebräern benachbarten auf den Gebrauch bei diesen schliefsen kann, so fragt sich, ob etwa die Schreibekunst bei den benachbarten Völkern, den Babyloniern, Canaanitern, namentlich den Phöniziern, den Aegyptern und Assyriern schon im mosaischen Zeitalter bekannt gewesen ist. Die Gegner der Echtheit des Pentateuchs haben die Gründe, womit Wolf (prolegomena ad

---

räth, der räth eben und mag noch leicht ein Jahrtausend hinzusetzen, weil es, ohne Gründe, nur auf den Glauben ankommt, den er findet. Ueber Moses hinaus sind nur Wenige gegangen, denn man sah es ein, dafs Abraham schwerlich schon aus Babylon die Schrift mitgebracht, weil ein herumziehender Hirte dieser Kunst entrathen kann, und weil während der vierhundert Jahre in Aegypten nichts aufgezeichnet worden: aber consequent wäre es allerdings um deshalb gewesen, einen noch früheren Gebrauch der Schrift bei den Israeliten anzunehmen, weil der prosaische Pentateuch in einem schriftstellernden Zeitalter entstanden sein mufs."

Homer. p. 50 sqq.) aus der Geschichte der Schreibekunst das Alter der Homerischen Gesänge bestritten hat, ohne Bedenken herübergenommen. Zu diesen gehört namentlich Vater (Commentar über den Pentateuch Bd. III, S. 524 ff.).

Die Gründe, welche es aufser Zweifel setzen, dafs die Schreibekunst den Hebräern im mosaischen Zeitalter bekannt und bei denselben in Gebrauch gewesen ist, sind so wichtig und zahlreich, dafs man sich wundern mufs, wie man an der Bekanntschaft und der Uebung derselben noch irgend einen Zweifel haben kann. Die wichtigeren sind folgende (2).

1) Ein wichtiger Beweisgrund, dafs die Schreibekunst zur Zeit Moses den Israeliten bekannt und bei denselben

---

(2) Zu den Vertheidigern der Kenntnifs und des Gebrauchs der Schreibekunst im mosaischen Zeitalter gehören alle diejenigen Gelehrten, welche den Pentateuch für echt, d. i. für ein Werk Moses halten. Unter den älteren Gelehrten sind es vornehmlich Joh. Jahn in seiner Einleitung in das A. T. und in den Beiträgen zur Untersuchung über die Echtheit des Pentateuchs in Bengel's Archiv II, 3, und in seiner biblischen Archäologie I, §. 94—97, S. 404 ff.; Eichhorn in seiner Einleitung; Jos. Lev. Saalschütz, Forsch. im Gebiete der hebr. und ägyptischen Archäologie, zur Geschichte der Buchstabenschrift, Königsb. 1838. 8.; Fritzsche (Prüfung der Echtheit der mosaischen Schriften, S. 58-68); und in neuerer Zeit namentlich Hävernick in seiner Einleitung I, 1, §§. 43—45. 259; Keil (Einl. in das A. T. I, 1, 269 f.); Delitzsch in der Einl. zum Commentar über die Genesis, und vornehmlich Hengstenb. in den Beiträgen II, S. 415 ff.; vgl. Just. Olshausen, über den Ursprung des Alphabets, Kiel 1841. 8.; Ewald, aus dem Lehrbuch der hebräischen Sprache (Leipz. 1844), schreibt S. 21: „das Schriftthum der Hebräer ist uralt und keineswegs erst von Moses und seiner Zeit neugeschaffen." Vgl. dessen Geschichte des Volkes Israel I, 538, 2. Ausg. Siehe Lepsius über die Anordnung und Verwandtschaft des semitischen, indischen, äthiopischen, altpersischen und altägyptischen Alphabets in den „zwei sprachvergleichenden Abhandlungen," Berlin 1836. 8. Er setzt S. 39 den Ursprung der Buchstabenschrift in die Anfänge der Menschengeschichte und vor die Trennung der verschiedenen Völkerfamilien, die durch die Sprachenvergleichung als Zweige eines Stammes für die Wissenschaft erwiesen worden sind.

in Gebrauch gewesen, liegt in dem Umstande, dafs für die Echtheit und für die mosaische Abfassung des Pentateuchs viele wichtige Gründe sprechen, und dafs derselbe von den nachfolgenden Schriftstellern und dem gesammten Volke stets als ein Werk Moses angesehen und geglaubt worden ist. In Betreff der Echtheit des Pentateuchs müssen wir hier aber auf die Einleitungen in die Bücher des A. T. verweisen.

2) Könnte aber auch erwiesen werden, dafs die Erzväter Abraham, Isaak und Jakob keine Kenntnifs der Schreibekunst gehabt hätten, so mufs doch angenommen werden, dafs die Israeliten sie in Aegypten, woraus sie schon lange vor Moses bekannt war, kennen gelernt haben. Die Annahme, dafs die Israeliten ein so wichtiges Mittel für die treue Erhaltung wichtiger Ereignisse und insbesondere der göttlichen Offenbarung unbenutzt gelassen haben, ist durchaus unwahrscheinlich. Dafs die Schreibekunst zur Zeit Moses unter den Aegyptern schon sehr verbreitet war, erhellt schon aus der Bezeichnung einer Klasse der ägyptischen Priester durch חַרְטֻמִּים *Schreiber* (von חֶרֶט *Griffel* mit der Bildungssylbe ־ים). Vgl. Hävernick zu Daniel S. 52 und Gesen. thes. II, p. 520.

3) Für die Kenntnifs der Schreibekunst bei den Israeliten zur Zeit Moses spricht auch, dafs sie in den Büchern Moses als bekannt vorausgesetzt wird und nirgends von derselben als einer neuen Erfindung die Rede ist.

4) Einen deutlichen Beweis, dafs die Hebräer im mosaischen Zeitalter mit der Schreibekunst bekannt waren und es verstanden, gröfsere Aufzeichnungen zu machen, liefern nicht blofs die auf den Pentateuch folgenden Bücher, sondern die vier letzten dem Moses zugeschriebenen Bücher selbst. Mehrere Stellen in den vier letzten Büchern des Pentateuchs lassen nicht den mindesten Zweifel darüber, dafs die Schreibekunst zu den Zeiten Moses wenigstens vielen Hebräern bekannt war. Selbst derjenige, welcher die Abfassung des Pentateuchs in die Zeiten lange

nach Moses setzt, mufs doch zugestehen, dafs manche kürzere und gröfsere Theile desselben in das mosaische Zeitalter gehören. Manches wird in denselben so genau und umständlich erzählt, dafs nur an eine Aufzeichnung zu den Zeiten Moses zu denken ist. Namentlich gehört dahin, was der Pentateuch über Aegypten und Arabien enthält. Manches, was derselbe über beide Länder enthält, ist so genau und bestimmt, dafs es nur ein Schriftsteller, der zu den Zeiten Moses lebte, geschrieben haben kann. Ein nachmosaischer und aufser Aegypten lebender Schriftsteller, welcher nicht in Aegypten gelebt hat, würde dieses Land und die Sitten, Gebräuche, Gewohnheiten nicht so genau und umständlich beschrieben haben, wie es bei allem Aegypten Betreffenden geschehen ist. Die genaue Kenntnifs Aegyptens giebt sich nicht blofs in wichtigen Dingen, sondern auch in Kleinigkeiten zu erkennen. Es haben mehrere neuere Gelehrte, wie v. Bohlen, im Pentateuch Mehreres finden wollen, welches das Gegentheil beweisen soll; allein das dafür Angeführte ist insgesammt der Art, dafs es auf Mifsverständnifs oder Unkenntnifs des alten Aegyptens beruht. Vgl. Hengstb., die Bücher Moses und Aegypten, S. 1—21. Um nicht blofs eine Behauptung auszusprechen, sondern auch den Beweis zu liefern, dafs dieselbe durchaus begründet sei, wollen wir im Folgenden einige Punkte zur Sprache bringen. Wir zweifeln nicht daran, dafs sich aus dem, was der Pentateuch über Aegypten enthält, für den Unbefangenen überzeugend darthun läfst, dafs der Verfasser in Aegypten gelebt und dessen Verhältnisse, Sitten, Gebräuche, Gewohnheiten und dessen religiösen, staatlichen und bürgerlichen Zustand genau gekannt haben mufs.

5) Für den Aufenthalt des Verfassers des Pentateuchs in Aegypten spricht schon die Kenntnifs der ägyptischen Sprache. Es finden sich nämlich im Pentateuch mehrere ägyptische Wörter. Dahin gehören אָחוּ *Ried, Gras* (1 Mos. 41, 2. 18), פּוֹטִיפַר ein Oberster der Leibwache (1 Mos.

39, 1), פּוֹטִי פֶרַע der Schwiegervater des Josephs (1 Mos. 41, 45; 46, 20), der von Pharao dem Moses beigelegte Name צָפְנַת פַּעְנֵחַ Kopt. Psot-empheneh, *Heil der Welt*, Hieron. *salvator mundi* (1 Mos. 41, 45), der Name des von Pharao dem Moses gegebenen Weibes, einer Tochter Potiphara's, eines Priesters von Ow, אָסְנַת (1 Mos. 41, 45; 46, 20), der Name des grofsen Gesetzgebers Israels, welchen die Tochter Pharaos מֹשֶׁה, nach 2 Mos. 2, 10 und Joseph. Antt. II, 9, 6 *den aus dem Wasser Gezogenen*, aus *MΩ Wasser* und *usche, retten* nennt, אַבְרֵךְ (1 Mos. 41, 43), welches auf des Königs Befehl vor dem auf einem Wagen fahrenden Moses ausgerufen wurde. Im Aegyptischen soll *Au-rek, man beuge sich* oder *Ape-rex, beuget das Haupt* zu lesen sein. Vgl. Jablonskii opusc. ed. te Water T. I, S. 4; Rossii etymologiae aegypt. u. d. W. — Dafs der Verfasser der Genesis auch eine genaue Kenntnifs von der Beschaffenheit Aegyptens hatte, beweisen die Stelle 1 Mos. 13, 10, wo es von der Jordanau vor der Zerstörung Sodomas und Gomorrhas heifst: „sie sei ganz bewässert gewesen, wie der Garten Jehovas (das Paradies), wie das Land Aegypten.“ Der Umstand, dafs sich dem Verfasser Aegypten zum Vergleich darbietet, führt auf einen Verfasser, der in Aegypten gelebt hat.

6) Einen deutlichen Beweis, dafs der Verfasser der Genesis mit den ägyptischen Sitten in Betreff der Weiber bekannt war, enthält die Versuchung Josephs durch die Frau Potiphars. In Aegypten lebten die Frauen nicht so abgeschieden, wie bei den asiatischen Völkern, namentlich den Hebräern und Arabern, und durften, wie die Darstellungen ägyptischer Gesellschaften zeigen, in Gesellschaften von Männern erscheinen. Vgl. Wilkinson, manners and customs of the ancient Egyptians, London 1837, Th. II, S. 389 und Herod. 2, 111. — Bei den Aegyptern waren nach 1 Mos. 40 die feinen Bäckerwaaren beliebt und man trug nach einer den Aegyptern eigenthümlichen Sitte die Lasten auf dem Kopfe. Siehe Wilkinson

Th. II, S. 151. 385 und Herod. 2, 35; Wilk. Th. III, S. 385. — Der Verfasser des Pentateuchs kennt die חַרְטֻמִּים (Chartummim) Aegyptens (1 Mos. 41, 8; 2 Mos. 7, 11; 8, 3. 14. 15; 9, 11), welche die Weisen des Volkes und die Inhaber der geheimen Künste waren, und *ἱερογραμματεῖς* genannt werden. Vgl. Jablonski, panth. proll. S. 91 ff. 95; Drumann, Inschrift von Rosette, S. 122 ff. 129. 130. Auch kennt der Verfasser Steine mit Hieroglyphen אֶבֶן מַשְׂכִּית, wahrscheinlich Obelisken mit Figuren (3 Mos. 26, 1; 4 Mos. 33, 52). Nach 1 Mos. 41, 14 scheert sich Joseph, als er zu Pharao gerufen wird; welches auch Herodot 2, 35 unter den auszeichnenden Eigenthümlichkeiten der Aegypter anführt. Gewöhnlich waren die Aegypter geschoren und liefsen nur bei der Trauer den Bart wachsen. Einen Beweis liefern auch die Sculpturen, Wilkins. Th. III, S. 357 f. Nach Rosellini, i monumenti dell' Egitto e della Nubia I, 2, S. 486 ff. rasirten sich die Priester nicht blofs den Bart, sondern auch das Haupt und trugen auch die übrigen Aegypter ein kurzes Haar, siehe Rosell. II, 2, S. 395. — 1 Mos. 41, 42 wird berichtet, dafs Josephus mit *Byssus* gekleidet worden. Diese Kleider galten bei den Aegyptern für rein und heilig und wurden daher von den Priestern getragen. Dieses bezeugt auch Herodot 2, 37. — Nach 1 Mos. 41, 45 giebt Pharao dem Joseph die Asenath, eine Tochter des Potiphars, des Priesters von On (Heliopolis), zum Weibe. Unter den ägyptischen Priestercollegien nahm das zu On die erste Stelle ein. Durch diese Verbindung mit der Tochter des Oberpriesters erhielt Joseph Ansehen und Macht. Der Umstand, dafs nach 1 Mos. 41 nicht blofs in Aegypten, sondern auch in den angrenzenden Ländern, namentlich Canaan, sieben Jahre des Mangels eintraten, erklärt sich daraus, dafs die Fruchtbarkeit dieser Länder abhängt von dem zu dem Gedeihen der Früchte so nöthigen Regen. Aegypten erhält zwar seine Fruchtbarkeit durch die Ueberschwemmung des Nils, aber diese

kann nur stattfinden, wenn die tropischen Regen in den abyssinischen Alpengebirgen (Ritter's Erdkunde Bd. I, S. 835) in solcher Menge fallen, dafs der durch jene Regen angeschwollene Nil Aegypten überschwemmt. Wie jene Regen, so blieben auch die Palästinas, welche gleichen Ursprung haben, aus. Der Verfasser der Genesis kannte hiernach genau die Oertlichkeit Aegyptens. — Solche Mangeljahre sind in Aegypten und den angrenzenden Ländern nach der Geschichte öfters zu gleicher Zeit eingetreten. Nach Makrizi bei Quatremère, mém. s. l'Eg., t. II, p. 313 hat sich die durch das geringe Anschwellen des Nils entstandene Hungersnoth im 444. Jahre der Hedschra auch über Syrien bis nach Bagdad verbreitet. — Ganz übereinstimmend mit der ägyptischen Sitte ist die Angabe 1 Mos. 43, 32, dafs die von Joseph zu einem Mahle eingeladenen Brüder von den Aegyptern und von diesen wieder Joseph bei denselben abgesondert von einander gesessen haben. Der Verfasser giebt als Grund an: „Denn es können die Aegypter nicht mit den Hebräern Brod essen, weil es für die Aegypter ein Gräuel ist." Die Aegypter enthielten sich von jeder näheren Gemeinschaft mit Ausländern, weil ihnen diese als unrein galten, und besonders deswegen, weil sie die Thiere, die von den Aegyptern heilig gehalten wurden, schlachteten und afsen. Dieses erzählt auch Herodot 2, 41 mit den Worten: „Deswegen (weil die Aegypter die Kühe für heilig hielten) wird auch kein ägyptischer Mann und kein Weib einen hellenischen Mann auf den Mund küssen, auch kein Messer eines Hellenen brauchen, noch eine Gabel, noch einen Kessel, und isset auch keiner von dem Fleische eines reinen Stieres, so mit einem hellenischen Messer zerlegt worden war." Der Grund, warum Joseph wieder getrennt von den übrigen Aegyptern speiset, liegt in dem strengen Kastenunterschiede und Kastengeiste, welcher bei den Aegyptern herrschte. — Nach 1 Mos. 41, 33 *safsen* die Brüder Josephs vor ihm bei der Tafel, während nach

patriarchalischer Sitte man sich bei derselben zu legen pflegte, vgl. 1 Mos. 18, 4. Obgleich die Aegypter Ruhebetten hatten, so pflegten sie nach den Sculpturen doch bei Tische zu sitzen; vgl. Wilkinson Bd. II, S. 201. Die Ruhebetten (Sophas) dienten zum Schlafen. Nach einer Abbildung bei Rosellini S. 79 : „sitzt jeder von den Gästen auf dem Schemel, welcher nach ihren Sitten die Stelle des Lectisterniums vertritt," vgl. II, 2, S. 439. — Eine genaue Bekanntschaft mit den ägyptischen Sitten zeigt auch die Erwähnung eines Bechers, woraus Joseph geweissagt habe. Der Haushofmeister Josephs bezeichnet nämlich 44, 5 den Becher, welchen seine Brüder entwendet haben sollen, zur Hebung seines Werthes als denjenigen, aus dem er *weissage.* Dafs die Aegypter aus Bechern geweissagt haben, sagt Jamblichus in dem Buche von den ägyptischen Mysterien, 3. Abthlg., §. 14, S. 78. Dieser Aberglaube hat sich bis in die neueren Zeiten in Aegypten erhalten, wie aus Nordens Reise Th. III, S. 68 nach der Angabe von Langlès, mitgetheilt von Burder in Rosenmüller, altes und neues Morgenland Th. I, S. 212 erhellt, indem es hier heifst : „Als sich der Verfasser mit seinen Gefährten zu Derri, dem entlegensten Theile Aegyptens oder vielmehr in Nubien befand, wo sie aus einer gefährlichen Lage sich nicht anders, als durch grofse Geistesgegenwart retten konnten, sandten sie einen aus ihrem Gefolge an einen boshaften und mächtigen Araber, um ihm Drohungen sagen zu lassen. Dieser aber antwortete ihnen : „Ich weifs, was Ihr für Leute seid. *Ich habe meinen Becher gefragt* und in demselben gefunden, dafs Ihr von dem Volke seid, von welchem einer unserer Propheten gesagt hat : es werden unter allerlei Vorwand Franken kommen, um das Land auszukundschaften. Hierauf werden sie eine grofse Menge ihrer Landsleute mit sich bringen, das Land erobern und alles Volk ausrotten." — Die Einschärfung Josephs an seine Brüder 1 Mos. 46, 34, dem Pharao zu sagen, dafs sie Hirten seien, hat ihren

Grund in der Absicht, seinen Brüdern abgesonderte und für Viehweiden geeignete Wohnsitze zu verschaffen; denn der Verfasser fügt hinzu : „alle Schafhirten sind den Aegyptern ein Gräuel.“ Die ackerbautreibenden Aegypter, welche die umherziehenden Hirten für roh und barbarisch hielten, hatten vor denselben einen Abscheu; vgl. Rosellini I, 1, 178 ff.; Wilk. II, 16 und Heeren S. 149. — Dafs das Land Gosen ein gutes Weideland war, ersehen wir aus 1 Mos. 46, 34; 47, 4, wo es heifst : „Und sie (die Brüder Josephs) sprachen zu Pharao : zu pilgern im Lande sind wir gekommen, denn es ist keine Weide für die Schafheerden deiner Knechte, weil der Hunger schwer ist im Lande Canaan, und nun lafs deine Knechte wohnen im Lande Gosen.“ Nach 47, 6. 11; 4 Mos. 11, 5; 5 Mos. 11, 10 war Gosen eine der fruchtbarsten Gegenden Aegyptens, welches theils vortreffliche Viehweiden und fruchtbare Aecker hatte. Es grenzte Gosen an die Hauptstadt Zoan oder Tanis in Unterägypten (1 Mos. 45, 10; 2 Mos. 2, 3. 5. 8; 4 Mos. 11, 5; 13, 23; Ps. 78, 12. 43). Wie genau der Verfasser des Pentateuchs die Verhältnisse Aegyptens kannte, erhellet auch aus dem Eigenthumsrechte, welches Pharao nach 1 Mos. 47, 13—26 an den Ländereien hatte. Dieses bestätigen auch Herodot II, 109 und Diodor I, 73; Strabo 17. Nach Diodor gehörte alles Land in Aegypten entweder den Königen oder den Priestern oder den Kriegern und nach Herodot hat Sesostris das ganze Land unter die Aegypter vertheilt, und von dem denselben zugefallenen Theile einen jährlichen Zins erhalten. Hiernach waren also die Bauern nicht Eigenthümer des Bodens, sondern nur Pächter. Wenn es nun nach der Genesis nur zwei Klassen, die Könige und Priester, als Grundbesitzer gab, so erklärt sich dieses aus dem Umstande, dafs den Kriegern die Aecker von den Königen gegeben wurden. Das Land vertrat die Stelle des Soldes. Die Priester erhielten aber aufser dem Ertrage von ihren Besitzungen noch einen Lohn für ihre Dienste

vom Könige, weil sie als dessen Diener angesehen wurden. Es sind daher auch hierin die Profanschriftsteller mit den Angaben des Pentateuchs über Aegypten ganz übereinstimmend. Eine genaue Kenntniſs ägyptischer Sitten und Gebräuche zeigt auch 1 Mos. 50, 2. 3, wo es heiſst: „Und Joseph befahl seinen Knechten, den Aerzten, seinen Vater einzubalsamiren, und die Aerzte balsamirten Israel ein. Und es vergingen über ihn 40 Tage; denn so viel Tage vergehen beim Einbalsamiren, und die Aegypter beweinten ihn 70 Tage.“ Die Angabe, daſs Joseph mehrere Aerzte gehabt habe, die zu dessen Dienerschaft gehörten, erklärt sich aus Herodot 2, 84, wo er vom Medicinalwesen der Aegypten schreibt: „Die Heilkunde ist bei ihnen also vertheilet: jeglicher Arzt ist nur für eine einzige Krankheit und nicht mehrere und ist alles voll von Aerzten. Denn da giebt es Aerzte für die Augen, Aerzte für den Kopf, Aerzte für die Zähne, Aerzte für den Magen und Aerzte für die inneren Krankheiten.“ Die ägyptischen Aerzte waren selbst im Auslande geschätzt. So lieſs sich Cyrus einen Arzt aus Aegypten senden, Herod. 3, 1 und Darius hatte nach Herod. 3, 129 stets ägyptische Aerzte um sich. In Uebereinstimmung mit jener Stelle der Genesis dauerte nach Diodor 1, 91 bei der Einbalsamirung die Zubereitung des Körpers mit Cedernöl und verschiedenen anderen Sachen über 30 (nach anderer Lesart 40) Tage lang, worauf die Einbalsamirer, nachdem sie den Körper mit Myrrhen und Zimmt und anderen Sachen, die ihn nicht allein lange erhielten, sondern auch Wohlgeruch gaben, ihn den Verwandten des Verstorbenen übergaben. Und von der Trauer berichtet derselbe 1, 72: „Wenn ein König starb, so stellten die Aegypter eine gemeinsame Trauer an, zerrissen die Kleider, verschlossen die Tempel, stellten die Opfer ein und hielten die Feste nicht, 72 Tage hindurch.“ Wenn Herodot 2, 86 die Zeit des Salzens auf 70 Tage angiebt, so versteht er darunter den ganzen Zeitraum der Einbalsamirung. Daſs die Trauer und die

Klage über einen Verstorbenen grofs war, bezeugen auch übereinstimmend mit 1 Mos. 50, 4. 10. 11; Herod. 2, 85; Diodor I, 72. 91. — Wenn es 1 Mos. 50, 4 heifst : „Und da die Tage seiner Trauer (um Jakob) vorüber waren, da sprach Joseph zum Hause Pharaos : wenn ich Gnade gefunden habe bei euch, so redet doch zu Pharao u. s. w.", so ist es beim ersten Blick auffallend, dafs Joseph nicht wie zu anderen Zeiten seine Bitte persönlich vorträgt. Dieses Auffallende schwindet aber, wenn man erwägt, dafs man nach ägyptischem Anstande nur mit geschorenem Haupte und Barte einhergehen und vor dem Könige erscheinen durfte (41, 14); Joseph hatte sich aber während der Trauer nicht geschoren. Dieses bezeugt auch Herodot 2, 36 mit den Worten : „Andere Leute pflegen bei der Trauer ihr Haupt zu scheeren, die es vorzüglich angeht, die Aegypter aber lassen, wenn einer stirbt, das Haar wachsen, beides an Haupt und Kinn, so zuvor abgeschnitten war." Wer kann in diesem Zuge die genaue Bekanntschaft des Verfassers mit den ägyptischen Gebräuchen verkennen? — Nach Rosellini II, 3, S. 395 war es in allen Perioden und allen Provinzen Aegyptens Sitte, bei Bestattung die Leichen zu begleiten, dasselbe finden wir 5 Mos. 50, 78, wonach Joseph in einem grofsen Leichenzuge, worin sich auch die Diener Pharaos und die Aeltesten seines Hauses und des Landes Aegypten befanden, die Leiche seines Vaters nach Palästina brachte. — Nach 1 Mos. 50, 26 wurde Joseph, nachdem er einbalsamirt war, in eine Lade gelegt, wie dieses auch nach Herodot 2, 86 bei den Aegyptern geschah. — Die Furcht Pharaos und die Mittel, welche er gegen die Israeliten anwandte (2 Mos. 1, 10), erklären sich aus der Geschichte der arabischen Nomaden, welche öfters in Aegypten eingefallen sind und sich darin niedergelassen haben. — Was 2 Mos. 1, 14 und Kap. 5, 7 ff. von der Zubereitung der Ziegelsteine, wozu Stroh gebraucht wurde, erzählt wird, ist ganz übereinstimmend mit dem häufigen Gebrauch der

Ziegelsteine, wozu die alten Aegypter zerhacktes Stroh mischten und an der Sonne trockneten. Rosellini schreibt a. a. O. II, 2, S. 259: „Die Ziegelsteine, die der Periode des fünften Königs der 18. Dynastie, Thutmes IV. angehören, und noch jetzt in Aegypten gefunden werden, haben immer Stroh beigemischt, obgleich es sich bei einigen von sorgfältiger Arbeit in der geringsten Quantität findet." Prokesch, in den Erinnerungen Th. II, S. 31 sagt: „Die Ziegelsteine (der ersten Dynastie zu Daschur) sind aus feinem Nilschlamme mit Häckerling gemischt. Diese Beimischung giebt den Ziegeln eine unbegreifliche Dauer." Ueber die Ziegelsteine und deren Gebrauch vgl. Quatremère de Quincy, état de l'architect. égypt. p. 64 ff. und Wilkinson II, 97. Ganz übereinstimmend mit der Erzählung des Exodus über den Sclavendienst der Israeliten in Aegypten ist ein in Theben entdecktes Grabgemälde, welches nach Rosellini II, 2, S. 254 ff., der davon eine Abbildung und Erzählung giebt, die Hebräer, wie sie Ziegeln anfertigen, darstellen soll. Daſs das Gemälde Hebräer darstelle, entnimmt er aus der Farbe, Physiognomie und dem Barte, welche von denen der Aegypter verschieden seien, vgl. Hengstb. a. a. O. S. 79 ff. — Für eine genaue Kenntniſs Aegyptens spricht auch Exod. 2, 3, wonach die Mutter Mose's einen Kasten von Papyrus nimmt, ihn mit Asphalt und Pech verklebt, ihr Kind hineinlegt und ihn dann in den Schilf am Rande des Nils setzt. Der Papyrus wurde aber nur in Aegypten zu vielen Gegenständen verarbeitet. Man machte aus demselben nicht nur Matten, Körbe, Sandalen und viele andere Sachen, vgl. Wilkinson Th. III, S. 62. 146, sondern auch Fahrzeuge. Nach Herod. 2, 96; Plut. de Iside et Osiride p. 395 schiffte die Isis auf einem Fahrzeuge aus Papyrus, vgl. Wilk. Th. III, S. 61; Rosell. II, 3, S. 124. Von dem Asphalt wurde in Aegypten hauptsächlich beim Einbalsamiren (Diod. 19, c. 99; Minutoli Reis. S. 373) Gebrauch gemacht. Die Angabe Kap. 2, 5, daſs die

Tochter Pharaos begleitet von Dienerinnen an den Nil gegangen sei, um sich zu waschen, erklärt sich aus der ägyptischen Vorstellung von der Heiligkeit des Nils. Nach den ägyptischen Denkmälern lebten die Frauen nicht so abgesondert und eingeschränkt, wie im Oriente, vgl. Wilkinson Th. II, S. 389. — Nach Kap. 3, 22; 11, 2 sollen die israelitischen Weiber sich von ihren ägyptischen Freundinnen und Nachbarinnen goldene und silberne Gefäſse erbitten, welche jene nach 12, 35. 36 erhalten. Hiernach müssen also solche Gefäſse schon zu den Zeiten Moses in Aegypten im häufigen Gebrauch gewesen sein. Und dieses bestätigen auch neuere Entdeckungen. Auf den Monumenten sind nach Rosellini nicht bloſs in den Darstellungen der religiösen Ceremonien und der Darbringungen der Könige an die Götter Vasen von kostbarem Metall abgebildet, sondern auch unter den Gegenständen des häuslichen Gebrauchs. Auch hat man in den Gräbern einfacher Privatpersonen viele solche Gefäſse gefunden, vgl. Wilkins. Th. III, S. 223. — Nach 4, 2 und 7, 9. 15 trug Moses einen Stab, wie nach 7, 12 die ägyptischen Weisen, Zauberer und Bilderschriftkenner. Daſs dieser Gebrauch ein gewöhnlicher war, ersehen wir aus den Denkmälern, wonach die ägyptischen Herren, wenn sie ausgingen, Stöcke von 3 bis 6 Fuſs Länge trugen; vgl. Wilkins. Th. III, S. 385 f. — Das Gesagte liefert schon einen deutlichen Beweis, daſs der Verfasser des Pentateuchs eine so genaue Kenntniſs Aegyptens gehabt hat, wie man sie nur von einem Manne erwarten kann, welcher in Aegypten gelebt hat. Und was die *Schreibekunst* betrifft, so zweifelt jetzt kaum noch Jemand, daſs dieselbe schon zur Zeit Moses in Aegypten bekannt und in Gebrauch gewesen ist. War dieselbe den Aegyptern bekannt, so muſsten sie auch die Israeliten während ihres 430jährigen Aufenthaltes in Aegypten kennen lernen, wenn sie dieselbe nicht schon kannten, als Jakob mit seiner Familie einwanderte. Daſs einige der ältesten Papyrusrollen, welche sich in den ägyptischen

Sammlungen zu London, Turin, Leyden und Berlin finden, in das 16. Jahrh. vor Christo, also in die mosaische Zeit hinaufreichen, unterliegt keinem Zweifel. Die ältesten Papyrus, auf welche nach Seyffarth, der über 10,000 ägyptische Papyrusrollen in den Händen gehabt hat, wenigstens 2000 Jahre vor Christo, also in der patriarchalischen Zeit, mit hieroglyphischer und hieratischer Schrift geschrieben worden ist, haben nur das vor der Thora voraus, daſs sie Autographen der uralten Zeit sind, von der sie handeln, während das Autograph der Thora, welches in der Bundeslade niedergelegt war, zugleich mit dieser verloren ist. Die ältesten Handschriften, in welchen die Thora nach Europa gekommen ist, gehen nicht über das 9. Jahrh. nach Christus hinaus. Nur eine karäische Thorarolle zu Odessa ist vom Jahre 843; die älteste Handschrift bei Kennicott (Cod. 254) ist vom Jahre 1106 und eine Handschrift der letzten Propheten vom Jahre 916. Die Angabe Kap. 5, 10. 14, daſs die von den Frohnvogten Pharaos eingesetzten Unterbeamten שֹׁטְרִים *Schreiber* genannt worden seien, liefert den Beweis, daſs im alten Aegypten die Schreibekunst sehr verbreitet gewesen ist; und dieses bestätigen auch die ägyptischen Denkmäler, vgl. Rosellini II, 3, S. 272 ff. Daselbst S. 241 schreibt er: „Die Steinarbeiter pflegten auf jeden Quaderstein ein Zeichen in Hieroglyphen einzugraben, ein Fabrikstempel wurde auf die Siegel gedrückt (die auſserdem noch sehr häufig Inschriften haben, vgl. S. 253), ebenso wurden die Ochsen bezeichnet; die Hausverwalter hielten geschriebene Register. Man schrieb im alten Aegypten vielleicht mehr als bei geringfügigen Veranlassungen bei uns." „Die Aegypter," bemerkt Derselbe S. 239, „unterscheiden sich von allen Völkern durch eine besondere Eigenthümlichkeit, die, daſs sie beständig alle inneren und äuſseren Theile ihrer Gebäude und die Wände aller unzählbaren Kammern ihrer wunderbaren Hypogäen mit Figuren und Schriften bedecken." Auf ägyptischen Geräthen und selbst auf den

Kleidern findet man nicht selten den Namen des Besitzers vollständig oder abgekürzt. Den abgebildeten Menschen wird ihr Eigenname und die Angabe ihrer Profession beigeschrieben; man schreibt die Namen der Thiere auf ihre Bilder, der Instrumente und Werkzeuge jeder Art auf die Figuren, welche sie darstellen. Man müfste die Augen verschliefsen gegen das klarste Licht, wollte man läugnen, dafs die Kunst zu lesen und zu schreiben in dem alten Aegypten gewöhnlich studirt und eingeübt wurde, wenigstens in demselben Grade, wie jetzt bei uns." Dafs namentlich bei gerichtlichen Verhandlungen alles schriftlich abgemacht werde, hat Rosell. II, 3, S. 272 ff. aus den Denkmälern erwiesen. Nach Rosellini S. 500 tragen die Richter der Unterwelt alle auf dem Kopfe die symbolische Feder der Wahrheit und Gerechtigkeit. Dafs die unter den Aegyptern verbreitete Schreibekunst auch unter den Israeliten im mosaischen Zeitalter verbreitet gewesen ist, werden wir unten noch näher darthun. — Auch finden wir in der mosaischen Zeit bei den Aegyptern die *Schreibmaterialien*. Nach Rosell. II, 2, S. 207 schrieben die Aegypter mit *röthlicher Dinte*. Der Gebrauch der Dinte wird auch 4 Mos. 5, 23 vorausgesetzt. Das gewöhnliche Material war Papier aus der Papyruspflanze, welches sich in sehr grofser Quantität in den Gräbern findet. Die vielen sehr grofsen und schönen Papiere, sagt Rosell. S. 210, welche, wie ihre Daten zeigen, den verschiedenen Pharaonischen Dynastien angehören, wenigstens bis zur 18. hinauf, machen es gewifs, dafs der Gebrauch des Papiers in Aegypten zu den Zeiten Alexanders schon sehr alt war und bestätigen also die Angabe des Plinius. Auch schrieben die Aegypter mit Dinte und Röthel auf *Zeug*. Wir sind im Besitze von unzähligen Mumienbandagen aus Byssus, welche mit dem Leichenritual beschrieben sind, vgl. Rosell. S. 227. Auch schrieb man Listen, Rechnungen und dergl. mit Dinte auf *Holz* und auf *Gefäfse* von Terracotta, Stücke Kalkstein u. s. w., Rosell. S. 228.

Auch gebrauchte man zum Schreibmaterial *lederne Rollen*, Th. III, S. 152. — Nach Wilkinson Th. III, S. 300 wurden die Sandsteine von den Aegyptern, bevor man die Malerei auftrug, mit einer kalkartigen Composition überzogen und selbst die Granitsteine mit einer solchen Composition belegt. Prokesch sagt in den Erinnerungen aus Aegypten und Kleinasien Th. II, S. 31 : „Ich sah eines (unter den Gräbern bei den Pyramiden von Daschur), wo auf den Stein erst ein rother Mörtel gelegt ist, in diesen aber die Hieroglyphen und ein Zug des Apis eingearbeitet sind," vgl. 5 Mos. 27, 2—8 und Jos. 8, 32.

Der Umstand, dafs nach 2 Mos. 32 Jehova unter dem Bilde eines goldenen Kalbes dargestellt wird, läfst sich nur erklären durch den Cultus des Apis in Aegypten, welchen die Israeliten kennen gelernt hatten.

Aufser den angeführten Stellen giebt es noch zahlreiche andere, welche es aufser Zweifel setzen, dafs der Verfasser der Genesis eine genaue Kenntnifs Aegyptens hatte (3).

7) Nachdem wir im Vorhergehenden gezeigt haben, dafs der Verfasser des Pentateuchs eine genaue Kenntnifs Aegyptens, seiner Verhältnisse, Sitten, Gewohnheiten und vieler anderer Dinge gehabt habe, und dafs denselben nur

---

(3) Ausführlich hat hierüber Hengstenb. in der Schrift : „die Bücher Moses und Aegypten nebst einer Beilage : Manetho und die Hyksos", Berlin 1841 gehandelt. Diese Schrift besteht aus einem negativen und positiven Theile. In dem ersteren zeigt er, dafs die angeblichen Verstöfse und Unrichtigkeiten, welche mehrere neuere Gelehrte, namentlich P. v. Bohlen, zum Beweise angeführt haben, dafs der Verfasser des Pentateuchs aufserhalb Aegyptens und lange nach Moses gelebt, insgesammt der Art seien, dafs daraus die Abfassung desselben aufser Aegypten gar nicht folge. Im zweiten Theile von S. 21 an wird dann der positive Beweis geführt, dafs der Pentateuch in den auf Aegypten sich beziehenden Abschnitten, sowie in Beziehung auf die geographischen Verhältnisse und die darin herrschenden Sitten, religiösen und bürgerlichen Einrichtungen u. s. w. Vieles enthalte, welches darüber keinen Zweifel lasse, dafs der Verfasser in Aegypten gelebt haben müsse.

ein Mann geschrieben haben könne, der in Aegypten gelebt hat, so mufs zugestanden werden, dafs die in Aegypten lebenden Israeliten auch die in Aegypten schon lange vor Moses bekannte Schreibekunst kennen lernen konnten und mufsten. Wir wollen im Folgenden in Kurzem zusammenstellen, was der Pentateuch über den Gebrauch der Schreibekunst in der mosaischen Zeit enthält. Zuerst führen wir die Stellen an, worin ausdrücklich gesagt wird, dafs Moses geschrieben habe. Hierher gehört zuerst 2 Mos. 17, 14, wo es heifst : „*schreibe* (כְּתֹב) dieses zum Gedächtnifs (זִכָּרוֹן) *in das Buch* (בַּסֵּפֶר), und lege es in die Ohren Josuas, dafs ich das Gedächtnifs Amaleks vertilgen werde unter dem Himmel weg.“ Nach dieser Stelle soll die göttliche Offenbarung zur treuen Erhaltung aufgeschrieben und zugleich mündlich fortgepflanzt werden. Der Artikel in בַּסֵּפֶר in *das* Buch läfst darüber keinen Zweifel, dafs schon ein bestimmtes Buch für die Aufzeichnung der Thaten Jehovas für Israel vorhanden war. 2 Mos. 24, 3. 4. 7 heifst es : „Und Moses kam und erzählte dem Volke alle die Worte Jehovas und alle die Rechte — Und Moses *schrieb auf* (וַיִּכְתֹּב) alle die Worte Jehovas — Und er nahm *das Buch des Bundes* (סֵפֶר הַבְּרִית) und las es vor dem Volke, und es sprach : alles, was Jehova geredet, das wollen wir thun.“ Der Verfasser meint hier das Kap. 20, 2–24 und Kap. 21 bis Kap. 23 Mitgetheilte. Durch das Aufschreiben wurde die Wichtigkeit und die Verpflichtung, das Gesetz treu zu erfüllen, dem Volke deutlich vor Augen gestellt. 2 Mos. 28, 9 ist Rede vom Graviren der Edelsteine im hohenpriesterlichen Brustschilde, und 5 Mos. 6, 9 heifst es : „*Und du schreibst sie* (וּכְתַבְתָּם die Gebote Gottes) auf die Thürpfosten deines Hauses und auf deine Thore,“ 11, 20 : „und du sollst sie schreiben (וּכְתַבְתָּם) auf Thürpfosten deines Hauses und auf deine Thore“; Kap. 6, 8 : „und es seien die Worte, die ich dir heute gebiete, in deinem Herzen. Und du schärfest sie ein deinen Söhnen und redest von ihnen, wenn du sitzest in deinem

Hause, und wenn du gehest auf dem Wege, und wenn du dich niederlegst, und wenn du aufstehst. Und du bindest sie zum Zeichen an deine Hand, und sie sind zu Binden (טוֹטָפוֹת) zwischen deinen Augen"; 11, 18. 19 : „Und ihr leget diese meine Worte auf euer Herz und auf eure Seele und ihr bindet sie zum Zeichen auf eure Hand und sie sind zu Binden zwischen euren Augen. Und ihr lehrt sie eure Söhne, dafs du davon redest, wenn du wohnest in deinem Hause, und wenn du wandelst auf deinem Wege und wenn du schlafen gehst und wenn du aufstehst," vgl. Ex. 13, 16. Mögen diese Stellen wie Sprüchw. 3, 3. 21. 22; 7, 3; Jes. 49, 16 bildlich zu fassen sein, so beweisen sie doch, dafs damals die Schrift ein Mittel der Erinnerung und ganz genau bekannt war. Nach 4 Mos. 17, 17 ff. nahm Moses 12 Stäbe nach der Zahl der 12 Stammfürsten Israels und schrieb darauf den Namen eines jeden. Nach Kap. 33, 2 schrieb Moses die Nationen (Israels) nach dem Befehle Jehovas auf. Auch hier wird das Aufschreiben als sicheres Mittel der Erinnerung angegeben. — Nach 3 Mos. 19, 28 sollen die Israeliten keine *gebrannte Schrift* (כְּתֹבֶת קַעֲקַע) an sich thun. Nach 5 Mos. 17, 18. 19 heifst es von dem künftig zu wählenden Könige : „Und wenn er sitzt auf seinem Königsthrone, *so soll er sich schreiben die Abschrift dieses Gesetzes auf ein Buch* (כָּתַב לוֹ אֶת־מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה הַזֹּאת עַל־סֵפֶר), vor den levitischen Priestern. Und es soll bei ihm sein und er soll darin lesen alle Tage seines Lebens, auf dafs er lerne zu fürchten Jehova seinen Gott." Da Moses hier die Kenntnifs der Schreibekunst bei dem Könige voraussetzt, so mufs dieselbe weit mehr den Priestern und Leviten zugeschrieben werden. 5 Mos. 31, 19 sagt Moses : „und jetzt *schreibt euch dieses Lied* (כִּתְבוּ לָכֶם אֶת־הַשִּׁירָה הַזֹּאת) und lehre es die Kinder Israels, lege es ihnen in den Mund." Hiernach soll also zuerst geschrieben und dann gelehrt werden. Ebendaselbst V. 24 heifst es : „Da Moses vollendet hatte, zu schreiben die Worte dieses Gesetzes in ein Buch bis zum Schlusse, da

gebot Moses den Leviten." . . Es ist kaum zweifelhaft, daſs Moses hier als der Verfasser des ganzen Pentateuchs mit Ausnahme der Nachrichten über dessen Lebensende bezeichnet wird. Auſser den angeführten Stellen, welche den verbreiteten Gebrauch, wichtige Ereignisse zur Erinnerung aufzuschreiben darthun, giebt es noch mehrere andere, welche denselben bei den Israeliten zur Zeit Moses auſser Zweifel setzen. Aus 4 Mos. 11, 24 ff. geht hervor, daſs Moses die 70 Männer aus den Aeltesten *schriftlich* zum heil. Gezelte berief, denn V. 26 heiſst es: „Und es blieben übrig zwei Männer im Lager, Eldad und Medad, und es kam über sie der Geist, und sie gehörten *zu den Aufgeschriebenen* (וְהֵמָּה בַּכְּתֻבִים), aber sie waren nicht herausgegangen zum Zelte." Schon Exod. 32, 32. 33 ist von einem Buch des Lebens die Rede, worin Gott die Namen aufzeichnet. Anspielungen darauf kommen Jes. 4, 5; 65, 6; Ps. 69, 29; 87, 6; 139, 16 u. a. vor. Jene Stellen lassen darüber keinen Zweifel, daſs schon zur Zeit Moses Bürgerlisten geführt wurden, und daſs die Zählung, von welcher im 4. Buche Moses die Rede ist, schriftlich vorgenommen wurde. Nach 5 Mos. 27, 1 ff. sollen die Israeliten groſse Steine aufrichten und darauf die Worte dieses Gesetzes sehr deutlich schreiben. Diese Stelle läſst nicht den mindesten Zweifel darüber, daſs die Schrift zu jener Zeit sehr ausgebildet und verbreitet war. Dasselbe bestätigt 5 Mos. 24, 1—4, wonach jeder Mann, der sich von seiner Frau zu trennen beabsichtigt, ihr einen Scheidebrief geben soll, denn es heiſst hier V. 3: כָּתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ. Nach 4 Mos. 5, 23 soll der Priester die Flüche über die Ehebrecherin schriftlich aufzeichnen und das Aufgeschriebene mit Bitterwasser abwischen und das Bitterwasser das Weib trinken lassen. Aus Ex. 39, 30 ersehen wir, daſs man nicht bloſs verstand, eine Schrift in Steine, sondern auch in Erz einzugraben. Denn es heiſst hier von dem goldenen Stirnblech des Hohenpriesters: „Und sie machten das heilige Stirnblech (צִיץ נֵזֶר־הַקֹּדֶשׁ) von rei-

nem Golde und *schrieben darauf mit Siegelstecherschrift* (וַיִּכְתְּבוּ עָלָיו מִכְתַּב פִּתּוּחֵי חוֹתָם), *heilig Jehova* (קֹדֶשׁ לַיהוָה, eigentl. : *ein Heiligthum für Jehova*)." Nach V. 14 daselbst waren auf 12 Edelsteinen die Namen der 12 Stämme Israels eingegraben wie auf einem Siegelringe (פִּתּוּחֵי חוֹתָם). Und nach 1 Mos. 38, 18. 25 hatte Juda schon einen Siegelring, welcher nach Ex. 39, 30 gewöhnlich Buchstabenschrift hatte. Nach diesen Angaben muſs man annehmen, daſs bei den Israeliten zur Zeit Moses die Schreibekunst entweder sehr verbreitet gewesen ist, oder daſs jene unhistorisch sind. Verstand man damals schon die Kunst, in Juwelen, Edelgesteine, Metalle, Holz und andere weichere Materialien zu schreiben, so begreift man dieses nur aus der sehr verbreiteten Schreibekunst.

8) Was nun die Zeiten *vor* Moses betrifft, so geschieht zwar in der Genesis der Schreibekunst nicht Erwähnung, wenn man nicht mit Hävernick S. 270, Hengstenb. S. 452, Ewald, Gesch. I, 767, v. Lengerke, Kenaan I, S. XXVI einen Beweis von dem Siegelringe des Juda (1 Mos. 38, 18. 25) entnehmen will; allein dieser Umstand beweist noch keineswegs, daſs jene Kunst schon Jakob bekannt gewesen ist. Es geht vielmehr aus der Erwähnung der שֹׁטְרִים *Schreiber*, γραμματεῖς (2 Mos. 5, 16–19) hervor, daſs schon vor Moses Beamte unter den Israeliten sich gefunden haben, welche vom Schreiben ihren Namen hatten. Denn שֹׁטֵר von dem im Hebräischen ungebräuchlichen Verbum שָׁטַר, arab. سَطَرَ *schreiben* bezeichnet eigentlich *Schreiber*. In dieser Bedeutung faſst שֹׁטְרִים auch der alexandrinische und der syrische Uebersetzer, welche es durch γραμματεῖς, ܣܦܪ̈ܐ wiedergeben. Die Bedeutung *Aufseher*, welche das Chaldäische מסטרניו Esth. 9, 3 und מִשְׁטָר *Regierung* hat, ist eine abgeleitete. Daſs سَطَرَ *schreiben* dem Hebräischen שָׁטַר entspreche, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel und dieses beweisen auch coni. II. VIII.

und die Nomina derivata, wie سَطْر *linea, scriptura, series,* مِسْطَرَة und مَسْطَرَة *canon geometricus, ad quem rectae lineae ducuntur,* die Participia مُسْطِر *scriba, conscribens* und مُسْطَرَة *scriptus, scriptum.* Das abgeleitete سَيْطَر, welches wahrscheinlich aus سَطَّر entstanden ist, bezeichnet nach Hariri *praefectus fuit, rei curam habuit et adnotavit quaecunque ad rem gerendam spectarunt.* Bei Schultens zu Job 38, 33 sagt der Scholiast zu Hariri : „radix سَطَر notat scriptionem, unde مُسَيْطِر ductus praepositus rei ad rationes exigendas et inspiciendum, quod redeat inde. Aehnlich bezeichnet كَاتِب (von كَتَبَ, Hebr. כָּתַב *schreiben*, eigentl. *eingraben, einschneiden, einmeifseln, eingraviren*) zuerst *Schreiber*, dann *Richter.* Was die Zeiten Abrahams betrifft, so scheint aus der Erzählung einer Verhandlung desselben mit dem Hathitern hervorzugehen (1 Mos. 23), dafs die *Schreibekunst* dem Abraham nicht bekannt oder doch nicht in Gebrauch war, weil derselbe sich erwarten läfst. Ein sicherer Schlufs auf eine Nichtkenntnifs der Schreibekunst läfst sich jedoch noch nicht aus der Nichterwähnung entnehmen. — Dafs übrigens die Erfindung und der Gebrauch der Schreibekunst in die Zeiten Abrahams hinaufreiche, nehmen Hävernick a. a. O. S. 265 ff., Keil (Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die canonischen Schriften des A. T., S. 13 f., Lepsius, Ewald u. A. an.

Wir finden nach dem Gesagten also schon zahlreiche Spuren von Verbreitung der Schreibekunst zur Zeit Moses. Will nun Jemand dem Moses und seinen Zeitgenossen die Schreibekunst absprechen, so mufs er alle Angaben darüber als unhistorisch beweisen und die zahlreichen Beweisgründe, welche für die mosaische Abfassung des Pentateuchs oder doch des gröfsten Theils desselben sprechen, als unhaltbar und nichtig darthun, was bisher noch keinem

Gelehrten gelungen ist, und nach unserer Ueberzeugung nie gelingen wird.

9) *Für* die Kenntnifs der Schreibekunst und deren Verbreitung zur Zeit Moses sprechen auch die *folgenden* Bücher des A. T., indem diese die Kenntnifs derselben bei den Israeliten voraussetzen und von der Anwendung der Schreibekunst als von einer allgemein bekannten und angewendeten Sache sprechen. Nach Jos. 8, 32 werden von Josua nach dem Befehle Moses auf dem Berge Ebal im eroberten Canaan die Steine aufgerichtet und in dieselbe das Gesetz eingegraben; und nach V. 34 daselbst: „*las* man alle Worte des Gesetzes, Segen und Fluch, Alles, was im Gesetzbuche *geschrieben* ist"; nach Kap. 18 sendet Josua Männer zur schriftlichen Aufnahme des Landes, und 24, 26 verfafste Josua eine Urkunde über die Erneuerung des Bundes mit Jehova. Josua 10, 13 geschieht schon eines *Buches der Redlichen* (Frommen), סֵפֶר הַיָּשָׁר, Erwähnung, welches die Nationalgesänge Israels, namentlich die poetische Schilderung von Israels Siegen enthielt. Diese Lieder waren etwa in der Form des schönen Dankliedes über den Durchgang Israels durch den arabischen Meerbusen abgefafst; sie sind aber mit Ausnahme weniger Bruchstücke ein Raub der Zeit geworden. Seit David schreibt man Briefe und Depeschen (2 Sam. 11, 14; 1 Kön. 21, 8; 2 Kön. 5, 5; 10, 1; 2 Chron. 30, 1), Kaufbriefe und Anklageacten (Jer. 32, 10; Job 31, 35). Auf die Kenntnifs der Schreibekunst bei den *Canaanitern* läfst auch der Name der Stadt קִרְיַת סֵפֶר, *Buchstadt*, LXX *πόλις γραμμάτων* schliefsen. Selbst Gesenius nimmt an, dafs aus diesem Namen ein Beweis für die Verbreitung der Schreibekunst in Canaan entnommen werden könne. Dafs קִרְיַת סֵפֶר die Bedeutung *Buch-Schriftstadt* habe, beweist auch der Jos. 15, 49 vorkommende zweite vorhebräische Name derselben Stadt, קִרְיַת סַנָּה, welches Reland, der סַנָּה für verwandt mit סֵפֶר hält, Geogr. p. 726 durch *urbs constitutionis, legis,* Fürst: *Stadt der Belehrung, Schreibung,*

arab. سنة dass. wiedergiebt. Diese Stadt führte in alter Zeit auch den Namen דְּבִיר *Sprechort* (von דָּבַר *sprechen, reden*), Jes. 15, 15. 16; Richt. 1, 11. 12, welche Bezeichnung zu סֵפֶר passen würde. Andere, wie Redslob, Fürst geben dem דְּבִיר die Bedeutung *Hinterraum*, weil دبر im Arabischen *hinter sein*, *hinter verfolgen*, *nach-*, *verfolgen* bedeutet. Allein diese Bedeutung ist uns nicht so wahrscheinlich, wie jene, da im Hebräischen דָּבַר dieselbe nie hat. דְּבִיר in der Bedeutung *Sprechort* scheint auch uns für das Allerheiligste des Bundesgezeltes und des Tempels ganz passend, weil Jehova in demselben sich offenbarte und dem Hohenpriester auf wichtige Anfragen Antwort ertheilte. Nach dem Gesagten ist es daher ganz wahrscheinlich, wenn nicht gewiſs, daſs unter den Canaanitern schon im mosaischen Zeitalter eine Literatur vorhanden war. Daſs die Schreibekunst schon zu Moses Zeit den Canaanitern bekannt war, läſst sich auch aus dem Umstande entnehmen, daſs dieselbe schon zu jener Zeit von den Canaanitern oder Aramäern zu den Griechen übergegangen ist. Daſs die Griechen die Buchstabenschrift schon in sehr früher Zeit von einem Volke, welches die semitische Sprache redete, erhalten haben, beweisen die Sagen von Kadmos und insbesondere die Namen der griechischen Buchstaben, welche offenbar jener Sprache angehören; die Namen Alpha, Betha u. s. w. haben nur in den semitischen Sprachen und nicht im Griechischen eine Bedeutung. — Wäre aber auch die Schreibekunst den Israeliten in der vormosaischen Zeit nicht bekannt gewesen, so folgt daraus noch keineswegs, daſs Moses nicht den Pentateuch habe schreiben können. Daſs eine Kunst, wenn sie von groſser Wichtigkeit ist, sich sehr verbreitet, davon liefern unsere neueren Erfindungen die deutlichsten Beweise. Ein deutliches Beispiel liefert uns auch die schnelle Verbreitung der Schreibekunst bei den Gothen. Ulphilas machte sie erst mit dem Alphabete bekannt und übersetzte die heil.

Schriften ins Gothische. Ein analoges Beispiel haben wir auch bei den *Arabern*. Es ist bekannt, daſs die ersten Anfänge der Schreibekunst unter den Koraischiten in die Zeit kurz vor Muhammed fallen, und doch wurde sofort der Koran vollständig schriftlich aufgezeichnet; vgl. de Sacy, histoire de l'écriture parmi les Arabes, in den Memoiren der Academie der Inschriften t. 50, bes. S. 309 ff., Ewald, gramm. Arab. p. 9. — Bei den Aethiopiern war die Einführung des Alphabets und die Einführung der heil. Schrift gleichzeitig, vgl. de Sacy p. 284 ff.; und bei den Armeniern, den Georgiern, den Illyriern verbreitete sich erst die Schreibekunst als die heil. Schrift in ihre Sprache übersetzt wurde. Dagegen war sie bei den Himjariten, einem mächtigen und reichen Volke Arabiens, zu welchem die Schreibekunst von Aethiopien kam, nicht lange in Uebung und zur Zeit der Einführung des Islamismus war dieselbe fast wieder ganz untergegangen. Bei Einführung des Korans kam sie aber immer mehr in Gebrauch (vgl. de Sacy p. 299. 301), weil ein mächtiges Bedürfniſs dazu trieb.

10) Was nun das *Schreibmaterial* betrifft, so wurden im Alterthume sowohl Steine, als aus den Häuten der Papyruspflanze bereitetes Papier, Byssus und Thierhäute gebraucht. Die zahlreichen Inschriften auf den Pyramiden, Obelisken und Grabdenkmälern lassen darüber keinen Zweifel, daſs man in Aegypten schon zu den Zeiten Moses verstand, in Steine wichtige Ereignisse zur Erinnerung einzugraben. Und 5 Mos. 27, 8 befiehlt Moses Israel: „*Und du sollst auf die Steine schreiben* (וְכָתַבְתָּ עַל־הָאֲבָנִים) alle Worte dieses Gesetzes und sie gut eingraben (בַּאֵר הֵיטֵב)", vgl. Hab. 2, 2. Nach 2 Mos. 32, 15 ff. waren die zwei Tafeln ein Werk Gottes und auf beiden Seiten beschrieben. Der Verfasser gebraucht hier מִכְתָּב *Geschriebenes, Schrift* und כָּתַב. Mag nun auch כָּתַב, wie Fürst u. A., wollen, eigentl. *eingraben*, *einschneiden*, *einmeiſseln*, *eingraviren* bedeuten, und mit dem Stammworte חָטַב und

חָצַב identisch sein, so unterliegt es doch keinem Zweifel, dafs im A. T. כָּתַב gewöhnlich *schreiben* bedeutet, möge auch das Material gewesen sein, welches es wolle. Für *Eingraben* ist sonst das in Kal ungebräuchliche בָּאַר, arab. بأر in Piel 5 Mos. 27, 8; Hab. 2, 2 in Gebrauch. — Sehr viele Papyrusrollen, mit Buchstabenschrift versehen, sind in den Catacomben von Theben gefunden worden. Nach Heeren, Ideen Aegyptens S. 361, ist der Gebrauch zur Verfertigung des Papyrus in Aegypten sehr alt. Nach demselben lassen jene Papyrusrollen keinen Zweifel übrig, dafs die ägyptische Literatur reichhaltiger gewesen sein müsse, als man sonst glaube. Schlosser sagt I, 1, S. 194: „Die Erfindung des Schreibmaterials aus einer dreiseitigen Binse, die jetzt nicht mehr häufig gefunden wird, ist uralt." — Des *Byssus*, über dessen Bereitung Rosellini a. a. O. S. 341 ff. handelt, wird schon in der Genesis Erwähnung gethan. Die schon zu Josephs Zeit bestehende Sitte des Einbalsamirens setzt schon sein Vorhandensein voraus, so wie auch die Kleider der Priester und die Decken der Stiftshütte, die daraus gemacht waren. — Ein sehr wichtiges Material waren die *Thierhäute*, welche man, wie die Beschreibung der Stiftshütte beweist, schon zur Zeit Moses so zuzubereiten verstand, dafs man darauf schreiben konnte. Die Anwendung der Thierhäute beweiset deutlich 4 Mos. 5, 23, wonach die vom Priester auf ein Buch geschriebenen Flüche wider die Ehebrecherin mit Wasser abgewaschen werden sollen. Dieses Abwaschen erfordert ein Material, welches so fest war, dafs es nicht zerflofs, wenn es ins Wasser getaucht wurde. Dafs hier nicht Papier gemeint sein kann, geht daraus hervor, dafs das Waschen nicht zu demselben pafst. — Die Sitte, die *Thierhäute* als Schreibmaterial zu gebrauchen, findet sich auch bei anderen Völkern. Nach Diodor waren die persischen Annalen auf Thierhäute geschrieben, aus welchen Ctesias seine Nachrichten schöpfte. Dafs der Gebrauch der Thier-

häute zum Schreibmaterial bei den Griechen sehr alt war, erhellt daraus, daſs dem Zeus ein Buch von Thierhäuten beigelegt wurde, wie in dem Verse eines unbekannten Dichters (vgl. Nitzsch p. 70) : *ὁ Ζεὺς κατεῖδε χρόνιος εἰς τὰς διφθέρας* und in dem Sprüchworte : *ἀρχαιότερα τῆς διφθέρας λέγει*; vgl. die Sammlungen bei Wesseling zu Diod. sic. II, 32, Hemsterhus. zu Pollux 10, 57, Schweighäuser und Bähr zu Herod. 5, 58 (4), nach welcher Stelle die Ionier von den Phöniciern nicht bloſs die Buchstaben, sondern auch die Häute erhalten haben, und durch den langen Gebrauch sich die von dem Schreibmaterial entnommene Bezeichnung des Buches so festgesetzt hat, daſs sie auch dann noch geblieben, als ein anderes Material an die Stelle getreten war. Gehörte die Einführung der Schrift bis in das mosaische Zeitalter hinauf, so muſsten auch in diesem die Thierhäute schon unter den Phöniciern das gewöhnliche Schreibmaterial sein. — Daſs der Gebrauch der geglätteten Thierhäute als Schreibmaterial in die ältesten Zeiten hinaufreicht, erhellt nicht bloſs aus der jüdischen Vorschrift, den Pentateuch nur auf geglättete Thierhäute zu schreiben, vgl. die Stellen bei Wagenseil, sota p. 369. 371 und aus Joseph. ant. lib. 12, c. 2, §. 11 (*καὶ τῶν διφθερῶν, αἷς ἐγγεγραμμένους εἶχον τοὺς νόμους χρυσοῖς γράμμασιν*), sondern auch aus Ps. 40, 8, wo die Worte : „*in der Buchrolle* (מְגִלַּת סֵפֶר) ist mir vorgeschrieben," deutlich die Thierhäute als das gewöhnliche Schreibmaterial bezeichnen, und Ezech. 2, 9. 10, wo es heiſst : „und ich sah, und siehe eine Hand war ausgestreckt zu mir, und siehe, drinnen war eine Buchrolle. Und er breitete sie aus vor mir, und sie war beschrieben

---

(4) Herodot schreibt : „*καὶ τὰς βίβλους διφθέρας καλέουσι ἀπὸ τοῦ παλαιοῦ οἱ Ἴωνες, ὅτι κοτὲ ἐν σπάνι βίβλιων ἐχρέωντο διφθέρῃσι αἰγέῃσί τε καὶ οἰέῃσι· ἔτι δὲ τὸ κατ' ἐμὲ πολλοὶ τῶν βαρβάρων ἐν τοιαύτας διφθέρας γράφουσι.*"

zu beiden Seiten, und es war darauf geschrieben Klage, Seufzer und Jammer." Daselbst Kap. 3, 1—3 wird der Prophet aufgefordert, diese מְגִלָּה zu verzehren und er thut dies. Es ist hier das himmlische Original der Weissagungen des Propheten wie der Decalog mit dem Finger Gottes geschrieben.

Wenn Hartmann a. a. O. S. 637 gegen den Gebrauch der Thierhäute in Aegypten einwendet, daſs die Aegypter eine so groſse Achtung vor den Thieren gehabt hätten, daſs sie es für ein Verbrechen gehalten haben würden, ihre abgezogenen Häute wie die Gerber zu behandeln; zumal da schon das bloſse Berühren für die der Reinlichkeit im höheren Grade beflissenen Priester eine Verunreinigung gewesen sein würde; so ist dagegen zu erinnern, daſs unter den gröſseren Thieren die *Kuh* das einzige war, welches für heilig gehalten ward; und daſs der Cultus des Stieres Apis nur ein einzelnes Thier betraf und die Ochsen allgemein zur Nahrung und zu Opfern dienten. Und unter den zahlreichen Hausthieren waren nur in einigen Nomos das Schaf und in anderen die Ziege heilig, vgl. Heeren S. 150. 363. Einen deutlichen Beweis des Gebrauches der Thierhäute als Schreibmaterial liefern die Urkunden, welche vor einiger Zeit in Oberägypten gefunden und bekannt gemacht worden sind. In diesen Urkunden kommt die Zunft der Gerber oder Lederarbeiter als eigene Abtheilung der Handwerker vor, vgl. Böckh, Erklärung einer ägyptischen Urkunde, Berl. 1826, Heeren, S. 141. Die Ergebnisse der neueren Entdeckungen in dem ägyptischen Alterthum faſst Schlosser a. a. O. S. 195 in den Worten zusammen: „Sie gerbten das Leder wie wir, und machten Schuhe auf ähnliche Art. Sie preſsten das Leder in Formen und zierten ihre Lederarbeiten mit herausstehenden Figuren, machten auch eine Art Corduan. Für dieses Leder, so wie für ihre Arbeiten in Holz und Stein und für ihre Kupferarbeiten hatten sie einen eigenen Firniſs erfunden." Daſs auch die Israeliten

im mosaischen Zeitalter die Kunst verstanden, *Thierhäute* künstlich zuzubereiten, beweist die Beschreibung der Stiftshütte, welche eine Decke von zubereiteten Fellen hatte.

P. v. Bohlen wendet ferner gegen das mosaische Alter der Schreibekunst ein, dafs der Name der *Dinte* דְּיוֹ erst bei Jerem. 36, 18 vorkomme und dieses Wort persischen Ursprungs sei. Müfste man auch dieses zugeben, so würde daraus noch kein Gegenbeweis entnommen werden können. Die Sache kann sehr alt sein und eine ältere Bezeichnung von einer neueren ausländischen verdrängt sein. Es läfst sich aber nichts für den persischen Ursprung anführen, indem das Persische دويت *Dintefafs* wie zahlreiche andere Wörter aus dem Arabischen herübergenommen sind, vgl. Gesenius thes. p. 335. Auch ist das arabische دَوَاة, syr. ܕܘܝܬܐ *Dintefafs* wahrscheinlich *aramäischen* Ursprungs und zu den Arabern übergegangen. Aus dieser Annahme erklärt sich auch, dafs im Arabischen und Persischen nur das Dintefafs und nicht die Dinte einen mit dem Hebräischen דְּיוֹ verwandten Namen hat. Der Name für die Dinte ist حِبْر, vgl. Schultens zu Hariri p. 156. Ueber die semitische Etymologie des דְּיוֹ vgl. Schultens p. 148, Winer lex. s. v. דיה, und Fürst, hebräisches Handwörterbuch, welcher unter diesem Worte ebenfalls behauptet, dafs دواة, דְּיוֹ zu den Persern übergegangen sei.

§. 3.

Ist es nach dem Gesagten aufser Zweifel, dafs wenigstens für gröfsere Aufzeichnungen, welche man lange aufbewahren wollte, auch den Israeliten die Thierhäute als Schreibmaterial gedient haben, so mufs die Behauptung von Hug, dafs mit *Wachs überzogene* Holztafeln das *einzige*

Schreibmaterial gewesen seien, als falsch bezeichnet werden. Es kann daher auch nur auffallend erscheinen, dafs Hitzig zu Jes. Kap. 34, S. 395, Movers, Zeitschr. für Philosophie und Theologie, Heft 13, S. 88 und P. v. Bohlen der Meinung Hug's beistimmen. Allein die Beweise, welche Hug für seine Meinung anführt, sind der Art, dafs daraus für den Gebrauch der *Wachstafeln* bei den Israeliten überhaupt nichts mit Sicherheit geschlossen werden kann. Zuvörderst ist es schon unwahrscheinlich, dafs die Israeliten, und namentlich Moses ein so schlechtes und leicht vergängliches Schreibmaterial, wie die Wachstafeln sind, zur Aufzeichnung wichtiger Begebenheiten und Gesetze, die man auf Jahrhunderte erhalten wollte, gebraucht haben sollten. Aus der alten Geschichte hat Hug auch nur ein Beispiel der Anwendung dieses Materials zu Abfassung ganzer Bücher angeführt. Es ist die Angabe des Diogenes Laertius lib. III, Plato §. 25, dafs nach der Behauptung *Einiger* Philipp der Opuntier Plato's Bücher von den Gesetzen von den *Wachstafeln* abgeschrieben habe, auf die sie ursprünglich geschrieben gewesen. Die Wachstafeln wurden nur zum Concipiren gebraucht, und dafs sie früher eine ausgedehntere Bestimmung gehabt, wird zwar behauptet, aber nicht bewiesen. Und was jene Stelle des Diogenes betrifft, so zeigt sie, dafs der eigentlich literarische Gebrauch der Wachstafeln ein ganz ungewöhnlicher war. Einen Beweisgrund dafür, dafs die Israeliten im mosaischen Zeitalter keine Thierhäute als Schreibmaterial gebraucht haben, entnimmt Hug erstens aus Jer. 36, 17. 18, wonach das Verfahren, welches bei dem Schreiben auf der מְגִלָּה mit Dinte Statt hatte, zur Zeit des Jeremia noch so neu gewesen sei, dafs die Höflinge den Baruch befragt hätten, wie er das gemacht hätte; da doch Leute darunter gewesen seien, welche des Lesens kundig gewesen seien und nicht das erste Mal ein Buch gesehen hätten. Gegen diese Auffassung spricht aber, dafs die Frage einen anderen als den von Hug angenom-

menen Sinn haben mufs. Nach V. 23 zerschneidet der König (nicht wie mehrere Ausleger Jehudi, vgl. dagegen Venema, S. 883) mit dem *Federmesser* (בְּתַעַר הַסֹּפֵר) das Buch. Federmesser, Rohrfeder, Dinte und Häute gehören zusammen. Der König war also im Besitze derselben Vorrichtung zum Schreiben, welche Jeremias hatte, und diese konnte somit seinen Fürsten nicht unbekannt sein. Nach V. 16 geht die Rede, wie der Zusammenhang zeigt, nicht auf etwas den Fragenden ganz Unbekanntes, sondern sie ist, wie Hengstb. richtig bemerkt, Ausdruck des verwunderten und erschrockenen Erstaunens über den Umfang und den Inhalt des Geschriebenen. Durch die Worte : „Wie hast du geschrieben alle diese Worte aus seinem Munde“, wird klar angedeutet, dafs man sich nicht darein finden konnte, was vor ihren Augen geschah. Sie wollen sagen : „wie ist es doch möglich, dafs du schreiben konntest, wie habt ihr dieses Riesenwerk zu Stande gebracht.“ Dafs die Fürsten nicht in der Stimmung waren, sich über die Erfindung einer neuen Vorrichtung zum Schreiben zu erkundigen, zeigt V. 16 : „und es geschah, da sie diese Worte hörten, so fürchteten sie sich mit einander.“ — Zum Beweise, dafs die Hebräer die Wachstafeln als gewöhnliches Schreibmaterial gebraucht haben, führt Hug nur die einzige Stelle Jes. 8, 1 an, wo es heifst : „Und Jehova sprach zu mir : nimm dir eine grofse Tafel und schreibe darauf mit Menschengriffel.“ Nach Hug soll die Erwähnung des Griffels hier die Bedeckung der Tafel mit einem halbweichen Stoffe voraussetzen, indem man mit dem Stift oder Griffel die Züge eingegraben habe. Allein aus der Erwähnung des Griffels kann hier, wie Hengstb. bemerkt, schon deshalb nichts geschlossen werden, da das חֶרֶט hier, wie das hinzugefügte אֱנוֹשׁ zeigt, für Schrift, Schriftzüge steht. Und dann spricht auch nichts dafür, dafs das חֶרֶט ausschliefslich nur das Instrument zum Eingraben in weiche Materien und nicht auch in harte bezeichnete! Da es sich um Anfertigung eines öffentlichen

Denkmals handelte, so war die Anwendung der Wachstafeln auch unzulässig. — Es kann also diese Stelle des Jesaia nicht zum Beweise dienen, daſs die Israeliten in alter Zeit Wachstafeln als Schreibmaterial gebraucht haben.

Was die übrigen Stellen betrifft, welche beim ersten Blick für die Anwendung der Tafeln als Schreibmaterial zu sprechen scheinen, so kann auch aus diesen bei näherer Erwägung nicht ein Beweis für gröſsere Aufzeichnungen entnommen werden. Die erste Stelle, welche für die Anwendung von Wachstafeln zu sprechen scheint, findet sich Ps. 45, 2, wo es heiſst : „*meine Zunge ist der Griffel eines fertigen Schreibers* (לְשׁוֹנִי עֵט סוֹפֵר מָהִיר). Allein es ist nicht gewiſs, daſs עֵט, welches die alexandrinisch-griechischen Uebersetzer an den verschiedenen Stellen durch *γραφίς, γραφεῖον, κάλαμος, σχοῖνος* wiedergeben, ursprünglich einen Griffel bezeichnet, womit man auf Wachstafeln geschrieben hat; Job 19, 24 wird עֵט durch das hinzugefügte בַּרְזֶל *Eisen* näher bestimmt. Job spricht hier den Wunsch aus, daſs die Betheuerungen seiner Unschuld nicht in ein Buch, sondern in Stein mit einem Eisengriffel eingegraben werden sollen, um das Geschriebene dauerhaft zu machen. Ist die Bedeutung *Griffel* auch die ursprüngliche, so konnte doch später eine allgemeine in Gebrauch gekommen sein, ähnlich wie bei unseren Stahlfedern. Auch läſst sich aus der Stelle Jerem. 8, 8 : „Wie könnt ihr sprechen : wir sind weise, und das Gesetz des Herrn ist mit uns? Fürwahr, siehe zur Lüge macht es der Lügengriffel der Schreiber“, mit Hug nicht schlieſsen, daſs speciell der Pentateuch auf Tafeln geschrieben worden ist. Ferner läſst sich auch aus Jes. 30, 8 : „schreib' es auf eine Tafel und grabe (zeichne) es ein in ein Buch (כָּתְבָהּ עַל־לוּחַ אִתָּם וְעַל־סֵפֶר חֻקָּהּ)“ mit Hug nicht entnehmen, daſs man damals Wachstafeln für die Abfassung ganzer Bücher gebraucht habe. Da der Prophet mit den Worten : „auf daſs es für die Folgezeit, für immer und ewig sei,“ als Zweck die Dauerhaftigkeit und Unvergäng-

lichkeit angiebt, so darf man kaum an leicht zerstörbare und vergängliche Wachsinschriften denken. Uebrigens ist auch nicht an eine äufsere Ausführung, sondern nur an eine symbolische Handlung zu denken. Die Worte Jer. 17, 1 : „die Sünde Judas ist geschrieben mit eisernem Griffel, mit stählerner Spitze auf die Tafeln ihres Herzens," wollen nur sagen, dafs das Bezeichnete tief ins Herz geschrieben sein sollte. Es findet sich hier eine specielle Beziehung auf den Decalogus, wie Sprüchw. 3, 3; 7, 3. Habak. 2, 2 : „schreibe das Gesicht und mache es deutlich (prüfe es) auf den Tafeln, damit laufe, dafs es lieset", soll der Befehl der Aufzeichnung auf den Tafeln nur die hohe Wichtigkeit der Weissagung und die daraus hervorgehende Nothwendigkeit ihrer Zugänglichkeit für das ganze Volk bezeichnen. Dieser Befehl ist hier eben so wenig buchstäblich zu fassen, wie die Aufforderung an Daniel Kap. 12, 4, seine Weissagung einzuschliefsen und zu versiegeln. Vgl. 5 Mos. 27, 8, woraus die Form entlehnt ist.

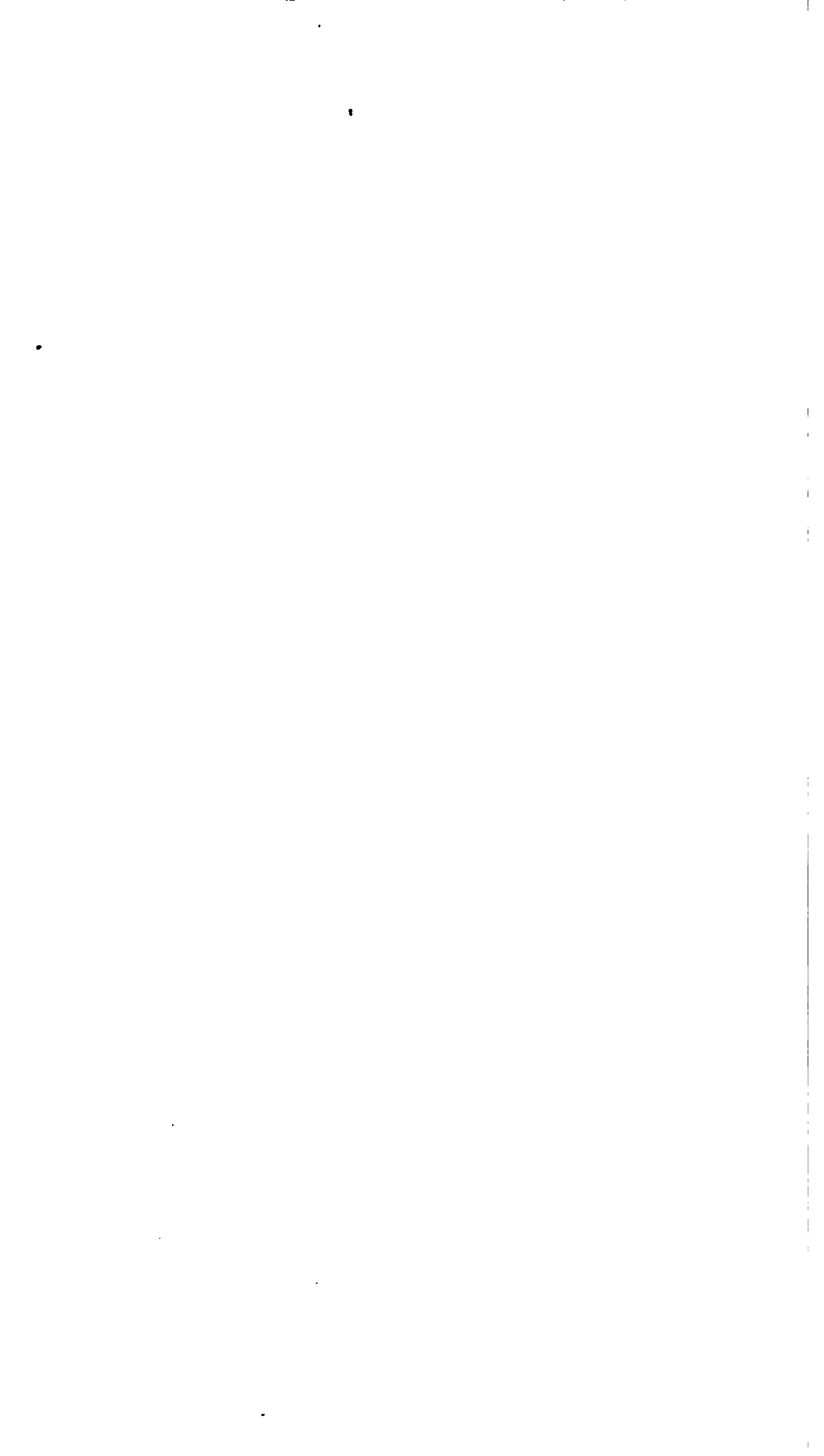
Was wir bisher über das *Alter* und den Gebrauch der Schreibekunst gesagt haben, mag zum Beweise genügen, dafs im mosaischen Zeitalter schon die Buchstabenschrift den Israeliten bekannt ist. Dieses erkennt selbst Vater an, wenn er S. 542 schreibt : „Die Bekanntschaft des Moses und des mosaischen Zeitalters mit der Buchstabenschrift ist nicht blofs möglich, sondern mehr als wahrscheinlich." Und Hartmann bemerkt a. a. O. S. 615 : Der Schlufs scheint nicht übereilt, dafs die von den Babyloniern *längst* geübte Schreibekunst zu den Phöniciern, sobald sie das Bedürfnifs desselben empfanden, gewandert sei. Ist aber dieses der Fall, so haben sich die Phönicier gewifs in Zeiten, *die weit* über Mose und den Aufenthalt der Israeliten in Aegypten hinausliegen, dieser Kunst zu erfreuen gehabt." Selbst Berthold t, der die Echtheit des Pentateuchs läugnet, sucht in seiner theologischen Wissenschaftskunde Th. I, S. 54 ff. in einer ausführlichen Untersuchung über die Schreibekunst die Argu-

mente, welche man gegen die Kenntnifs der Schreibekunst im mosaischen Zeitalter bei den Israeliten angeführt hat, zu widerlegen, indem er unumwunden erklärt, dafs der Wunsch, den Pentateuch für unecht zu erklären, als die einzige Quelle der Bestreitung jener Kenntnifs zur Zeit Moses zu betrachten sei. Es stimmt auch die Tradition aller Völker, die auf einer höheren Stufe der Cultur gestanden haben, darin überein, dafs die Schreibekunst in die ersten Anfänge des Menschengeschlechts gehöre. Die Phönicier legten diese Erfindung dem Thaaut bei, die Chaldäer dem Oannes, die Aegypter dem Thos oder Memnon oder Hermes. Und der des Alterthums kundige Plinius sagt hist. nat. 7, 56, nachdem er einige Zeugnisse angeführt hat : ex quo apparet aeternus literarum usus (5). Und Herodot bezeugt, dafs *Kadmus* (קַדְמֹנִי *Morgenländer*), unter welchem Namen phönicische Einwanderer personificirt werden, die Schreibekunst nach Griechenland gebracht habe, und dafs die in Attika wohnenden Ionier sie durch Vermittelung der Gephyräer, die aus Böotien vertrieben nach Attika flüchteten, von jenen Einwanderern erhalten haben. Im 5. Buch, Kap. 58 schreibt er, nachdem er von der Niederlassung der Phönicier unter Kadmus in Böotien

---

(5) Daselbst 7, 57 schreibt Plinius : „literas semper arbitror apud Assyrios fuisse; sed alii apud Aegyptios a Mercurio, ut *Gellius*, alii apud Syros repertas volunt. Utique in Graeciam intulisse e Phoenice Cadmum sedecim (?) numero, quibus Trojano bello Palamedem adiecisse quatuor ϑ ξ φ χ, totidem post eum Simonidem . . . ζ η ψ ω . . Aristoteles decem et octo priscas fuisse α β γ δ ε ζ ι κ λ μ ν ο π ρ σ τ υ φ et duas ab Epicharmo additas ϑ χ, quam a Palamede mavult. Anticlides in Aegypto invenisse quemdam nomine Memnona tradit, quindecim annis ante Phoroneum antiquissimum Graeciae regem, idque monumentis adprobare conatur. Et diverso Epigenes apud Babylonios 720 *annorum* observationes siderum coctilibus laterculis inscriptus docet, gravis imprimis auctor; qui minimum, Berosus et Eritodemus, 480 annorum. Ex quo apparet aeternus literarum usus. In Latium eas intulerunt Pelasgi."

geredet : *Οἱ δὲ Φοίνικες οὗτοι οἱ σὺν Κάδμῳ ἀπικόμενοι — — ἄλλα τε πολλὰ, οἰκήσαντες ταύτην τὴν χώρην, ἐσήγαγον διδασκάλια ἐν τοῖς Ἕλληνας, καὶ δὴ καὶ γράμματα, οὐκ ἐόντα πρὶν Ἕλλησι, ὡς ἐμοὶ δοκέειν. Χρεώμενοι δὲ ἐφάτισαν, ὥσπερ καὶ τὸ δίκαιον ἔφερε, εἰσαγαγόντων Φοινίκων ἐς τὴν Ἑλλάδα, Φοινικήϊα κεκλῆσθαι· καὶ τὰς βύβλους διφθέρας καλέουσι ἀπὸ τοῦ παλαιοῦ οἱ Ἴωνες, ὅτι κοτὲ ἐν σπάνι βύβλων ἐχρέωντο διεφθέρῃσι αἰγέῃσί τε καὶ οἰέῃσι· ἔτι δὲ καὶ τὸ κατ' ἐμὲ πολλοὶ τῶν βαρβάρων ἐς τοιαύτας διφθέρας γράφουσι.* Vgl. Bochart, Phaleg et Canaan P. II, L. I, c. 20, p. 496. Nach Dionysius, dem Cykliker, bei Diodor. Sicul. l. III, c. 66 behaupteten die Kretenser, daſs die Europäer die Schreibekunst durch Kadmus und die Phönicier kennen gelernt hätten. Dieses Zeugniſs ist von Wichtigkeit, weil Dionysius vor Herodot unter Darius Hystaspis lebte. — Nach Aristoteles (vgl. Bekker, Anecdota Graeca, Vol. II, p. 783) haben die Phönicier die Schrift erfunden und sie nach Griechenland gebracht.

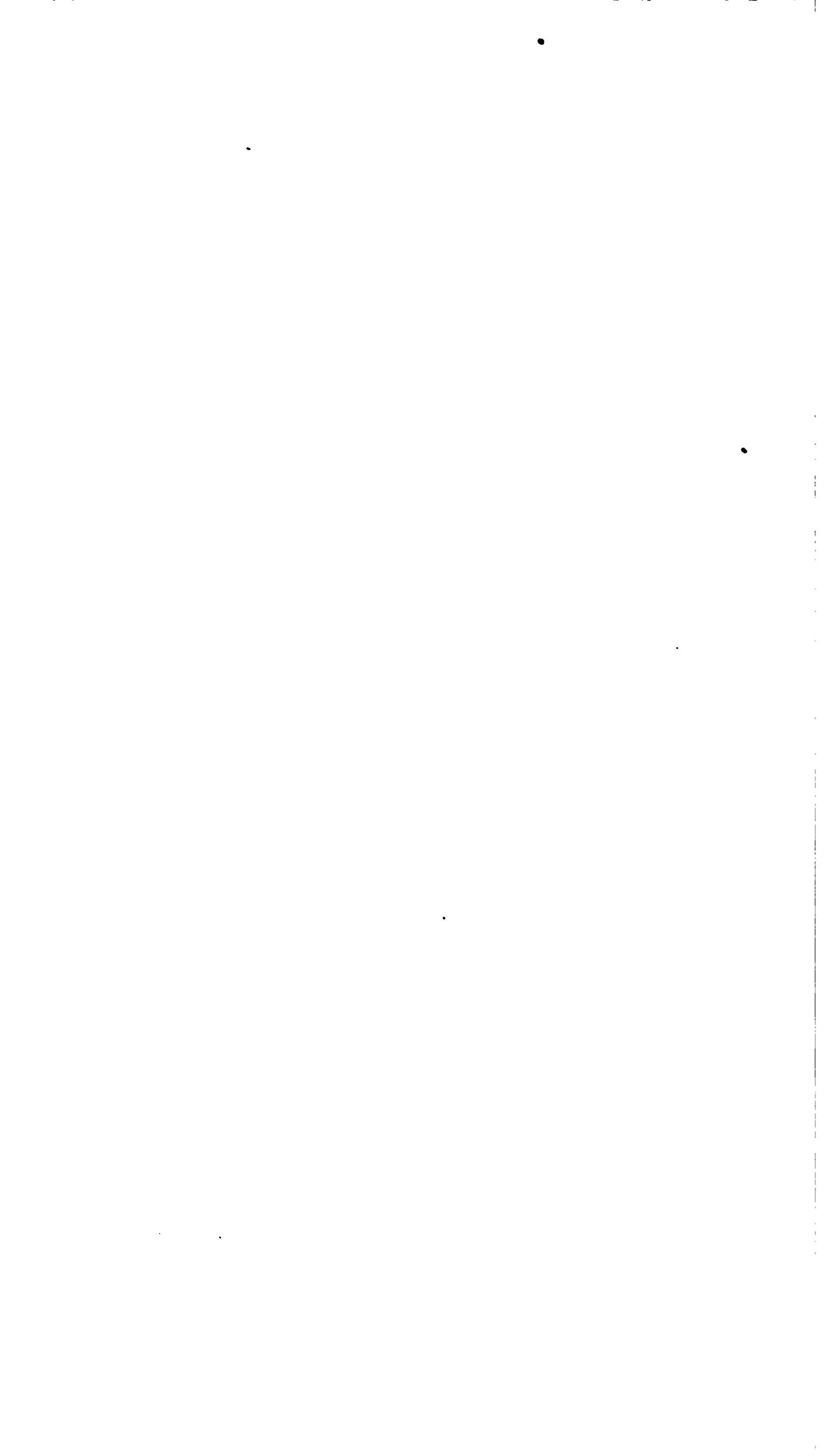


VIII.

Ueber das

Dasein des Glaubens der Hebräer

an die Unsterblichkeit der Seele im mosaischen Zeitalter.



§. 1.

Zu den biblischen Fragen, deren Beantwortung viele Gelehrte wegen ihrer Wichtigkeit zum Gegenstande wissenschaftlicher Erörterungen gemacht haben, gehört die über den Glauben der Hebräer an die Unsterblichkeit der Seele (1) zur Zeit Moses und in der Zeit vor und nach

---

(1) Das Vorhandensein des Glaubens an die Unsterblichkeit der Seele bei den Hebräern in der mosaischen Zeit suchen zu erweisen: Cast. Innoc. Ansaldus, de futuro seculo ante captivitatem cognito Comment., Mayland 1748; Dassovius, de Judaeorum de resurrectione sententia; Calmet, recueil de Dissert. 23; Colberg, argumenta immortalitatis animorum et futuri seculi ex Mose collata in Michaelis Comment. pro immortal. in V. T., Halle 1758; Wichmann, Gottfr. Joach. († 1790), Heman, über die Unsterblichkeit der Seele nach mosaischen Grundsätzen in drei Gesprächen, Leipz. 1773; Pareau, de immortalit. notit. in libro Jobi p. 14; Knapp, super origine opinionis de immortalitate anim. ap. barb. gentes, opusc. I; J. G. Müller, „Ist die Lehre von der Auferstehung des Leibes wirklich nicht eine persische Lehre", in den Studien und Kritiken, 1835, St. 2; E. W. Hengstenberg, das Zurücktreten der Lehre von der Unsterblichkeit, Beiträge zur Einleitung ins A. T., Berlin 1839, Bd. III, S. 560 ff.; J. L. Saalschütz, „Ideen zu einer Geschichte der Unsterblichkeitslehre bei den Hebräern", in der Zeitschrift für historische Theologie, herausgegeben von Illgen, Leipz. 1837, Bd. VII, Heft 2, S. 1—38, Heft 3, S. 1—86; Oehler, veteris testam. sententia de rebus post mortem futuris illustrata, Stuttgart 1846, p. 37; H. A. Hahn, de spe immortalitatis sub veteri testamento gradatim exculta, Vratisl. 1845, p. 91; F. Böttcher, de inferis p. 126; Carl Stern, Hebraeorum de animi post mortem conditione sententia cum Aegyptiorum et Persarum opinionibus

demselben. Da über diesen Gegenstand und namentlich über diesen Glauben in der mosaischen und vormosaischen Zeit bei den Auslegern und vielen anderen Gelehrten sich sehr verschiedene und widersprechende Ansichten finden und dieser Gegenstand in mancher Beziehung von nicht geringer Wichtigkeit ist, so sind wir dadurch angetrieben worden, sorgsam zu erforschen, ob und welche Kenntnisse die Hebräer zur Zeit Moses und vor ihm über die Unsterblichkeit der Seele gehabt haben. Auf die nachmosaischen Zeiten nehmen wir nur in so weit Rücksicht, als sie zum Verständnifs und Erläuterung der früheren Zeit dienen. Der Hauptgrund, warum wir bei der Beantwortung der Frage nach dem Glauben der Hebräer an die Unsterblichkeit der Seele nur die Zeiten Moses und vor ihm in Betracht ziehen, liegt darin, dafs hauptsächlich diese es sind, welchen jene Kenntnifs oder jener Glaube von mehren Auslegern und Gelehrten abgesprochen wird (2). Läfst

---

comparatur. Pars prior. Vratisl. 1858. Vgl. auch P. Scholz: Handbuch der biblischen Theologie des A. B. im Lichte des neuen, 2. Abth., Regensb. 1862, S. 78 ff. und die Abhandlung von Fried. Laible: „Niedergefahren zur Hölle," sammt einem exegetischen Versuch über 1 Petr. 3, 17 bis 4, 6 in der Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche von Fr. Delitzsch und H. E. F. Guerike, 24. Jahrg., 1863, erstes Quartalheft, S. 22 ff.

(2) Nach dem Wolfenbüttler Fragmentisten (Reimarus) stellt sich als Resultat der schärfsten und strengsten Kritik heraus, dafs nirgends eine Erkenntnifs von der Unsterblichkeit der Seele, von der Belohnung und Bestrafung unserer Handlungen in einem zukünftigen Leben, von einer Vereinigung frommer Seelen mit Gott zu einer immer gröfseren Verherrlichung und Seligkeit zu erspähen sei, siehe Lessing's Beiträge IV, S. 428 ff. — G. F. Fritzsche behauptet in seinem kurzgefafsten exegetischen Handbuche zu den Apokryphen des A. T., fünfte Lieferung: die Weisheit Jesus Sirachs, erklärt und übersetzt 1859, dafs nicht nur das Buch Sirach, sondern das alte Testament sich zu reiner Geistigkeit Gottes nicht zu erheben vermocht hätte, und dafs es von einer eigentlichen Unsterblichkeit nichts wisse und dgl. — Zu den Bestreitern des Glaubens an die Unsterblichkeit unter den alten Hebräern gehört auch Chr. Wilh. Flügge: „Geschichte des Glaubens

sich erweisen, dafs die Hebräer schon zu den Zeiten Moses und vor ihm an die Unsterblichkeit und Fortdauer der Seele nach dem Tode geglaubt haben, so kann es nicht auffallend erscheinen, dafs dieser Glaube auch nach Moses angetroffen wird.

§. 2.

Bei der Beantwortung unserer Frage kann man verschiedene Wege einschlagen und dabei 1) auf andere Völker Rücksicht nehmen und von diesen auf die Hebräer schliefsen, oder 2) den Pentateuch selbst befragen, ob sich aus demselben eine bestimmte Antwort entnehmen lasse, oder 3) aus dem Vorhandensein dieses Glaubens in den nachmosaischen Schriften (3) des A. T. auf den Glauben zur und vor der Zeit Moses schliefsen. Können wir erweisen, dafs auch nichtisraelitische Völker an die Fortdauer der Seele nach dem Leibestode geglaubt haben, so kann man von diesem Glauben einen Schlufs auf den bei den Hebräern machen. Denn dafs heidnische Völker, die sich keiner fortgesetzten göttlichen Offenbarung zu erfreuen hatten, an die Fortdauer der Seele nach dem Tode geglaubt haben sollen, über welche die Hebräer im Ungewissen gewesen, wird schwerlich ein Unbefangener auch ohne nähere Nachweisung wahrscheinlich finden. Dafs aber

---

an die Unsterblichkeit u. s. w.", Leipz. 1794. Der Verfasser dieser Schrift geht über viele Stellen leicht hinweg und verkennt ihre Beweiskraft.

(3) Beweisstellen der nachmosaischen Schriften sind 1 Sam. 28, 19; 2 Sam. 12, 23 und mehrere Psalmen, insbesondere 16, 2. 5—8. 10. 11 (welche Stelle Petrus und Paulus Apstgsch. 2, 25—31 und 13, 35—37 von der Auferstehung Christi erklären); 17, 15; 39, 13; 78, 39; 104, 29. 30; 146, 4; Job 19, 23—27; Jes. 14, 9 ff.; Ezech. 31, 14 ff.; 32, 17 ff.; Dan. 12, 13. 23; 2 Makk. 7 u. a. und mehrere Stellen der Bücher Kohelet, der Weisheit u. a., namentlich Kohel. 12, 7; Weish. 3, 1—5; 4, 11; Sir. 44, 16; 46, 20; 49, 16; Tob. 3, 6.

alle alten Völker, ja selbst solche, welche wir auf einer niedrigen Stufe der Bildung finden, an die Fortdauer der Seele nach dem Tode geglaubt haben, bestätigen die Religionsideen, welche wir bei denselben antreffen. Vgl. Pareau, der an der angeführten Stelle S. 14 zeigt, dafs selbst Völker, welche an keinen Gott glauben, doch eine Unsterblichkeit annehmen, und Nic. Ern. Zobelius : Cacozelia gentium in tradendis doctrinis de generis humani mentisque humanae origine et resurrectione mortuorum ex variis historiarum atque antiquitatum monimentis commonstrata, Altorfii 1737. An die Unsterblichkeit der Seele glaubten die *Perser* nach Diog. Laertius, Prooem. segm. 9 nach Theopompus, die *Indier* nach Strabo lib. XV, p. 816 edit. Bahl., Clem. Alexand. Strom. p. 539 edit. Potteri, die *Aegyptier* nach Herodot lib. III, c. 23; die *Druiden* nach Pompon. Mela lib. III, c. 2; die *Deutschen* nach Tacitus, Germ. c. 27; die *Griechen* nach Clem. Alex. Strom. V, p. 549; Plato im Phaed.; Macrobius II in somnio Scipionis II; Origenes cont. Celsum lib. V; Seneca epist. XXXVI; Chrysippus de providentia; nach Cicero bei Lactantius lib. VII, c. 23. Vgl. Hugo Grotius, de veritate relig. christianae lib. II, §. XI. Wir erinnern hier noch an die Vorstellungen der Heiden über das *Elysium* und den *Tartarus*.

§. 3.

Von nicht geringer Wichtigkeit sind bei Beantwortung unserer Frage die Kenntnisse der Hebräer und anderer Völker über Gott oder die Götter und über den geistigen Theil des Menschen, die Seele (4). Dafs derjenige, welcher

---

(4) Denn der Glaube an Unsterblichkeit der Seele hat an und für sich noch keinen religiösen Charakter und keine ethische Bedeutung. Er erhält beides erst aus dem Lehrbegriff von Gott und dem Menschen,

Gott als seinen allmächtigen Schöpfer erkennt, der zugleich gerecht ist und Wohlwollen und Liebe gegen seine mit Verstand, Vernunft und Freiheit ausgerüsteten Geschöpfe hat, auch ohne göttliche Belehrung zu dem Glauben kommen mufste, dafs die Seele des Menschen auch nach dem leiblichen Tode fortdauere und Gott deren Verlangen nach einer ewigen glücklichen Fortdauer erfüllen werde, ist leicht begreiflich. Hat Gott dem Menschen eine Seele gegeben, welche mit einem sehnlichen Verlangen nach einer glücklichen ewigen Fortdauer erfüllt ist, welches nicht erfüllt wird, so wäre derselbe nicht ein liebevoller Vater und der Mensch unglücklicher als das vernunftlose Thier. Auf ähnliche Weise findet dieses bei den Heiden statt. Bei der Beantwortung der Frage nach der Fortdauer der Seele nach dem Tode mufs daher auch sorgsam

---

vgl. Knapp a. a. O. S. 86 ff. Bei den Aegyptern hatte der Glaube zwar einen grofsen Einflufs auf das Leben, aber es hatte derselbe bei ihnen keinen wahrhaft religiösen und sittlichen Charakter, vgl. Herodot Buch 2, Kap. 123. Nach der Lehre der Aegypter existiren die Seelen in und mit dem Körper, so lange er unverwest ist, fort, daher die Einbalsamirung, um den Körper unzerstörbar zu machen. Wurde der Körper zerstört, so trat die Seelenwanderung ein. Auf diese Weise sind mit Zoega, de obeliscis, p. 294 sqq. die beiden Behauptungen Herodot's zu vereinigen, wonach die Seelen in den Amenthes kommen und in einem bestimmten Cyclus durch alle Thierarten wandern. Edlere Elemente hat aber die Lehre von der Unsterblichkeit bei den Persern. Es findet sich in der Zendreligion zwar einige Verwandtschaft auch in Betreff der Lehre von den Engeln, insbesondere vom Satan, von dem Engel Jehovas, dem Messias, der Schöpfung, dem Fall, der Sündfluth und in manchen anderen Punkten; aber diese Uebereinstimmung hat nicht ihren Grund in einer Entlehnung von den Persern, sondern in der Uroffenbarung, die sich bei dem Zendvolke am reinsten erhalten hat. Vgl. Hävernick zu Dan. S. 509 ff., wo er zeigt, dafs die Hebräer ihre Unsterblichkeitslehre nicht von den Persern entlehnt haben. Vgl. Hengstenb. Christol. I, 1, S. 35. 328, die Authentie des Daniel, S. 155 ff. J. G. Müller hat die Ansicht Hävernick's nicht widerlegt und nur gezeigt, dafs die Perser die Lehre von der Auferstehung nicht von den Christen entlehnt haben.

auf den Begriff gesehen werden, welchen die Hebräer von Gott und von der menschlichen Seele gehabt haben. Hat sich die Idee der Unsterblichkeit bei irgend einem Volke selbstständig entwickelt, so konnte darauf die Betrachtung der Würde des menschlichen Geistes, oder der Umstand, daſs man für die Leiden des irdischen Lebens in einem künftigen Trost suche, oder das ins Bewuſstsein getretene Gefühl, daſs, wo Nichts eigentlich vorgeht, sondern nur die Form sich verwandelt oder selbst in vollständiger Form als Mumie sich erhält, um so weniger der über die Form herrschende Geist vernichtet werden könne, oder der Gottesbegriff führen. Wir würden dann die ursprüngliche Entstehung dieses Glaubens wirklich nur bei solchen Völkern suchen dürfen, die zu jenen Beobachtungen fähig waren.

Da es aber nur unsere Absicht ist, auf die Frage zu antworten, ob die Hebräer nach den Büchern Moses an die Fortdauer der Seele nach dem Tode geglaubt haben, so lassen wir die Frage nach dem Glauben der Heiden über die Fortdauer der Seele hier unerörtert.

§. 4.

Da, wie wir andeuteten, der Gottesbegriff und die Vorstellung über die Seele des Menschen eng mit dem Glauben an die Fortdauer derselben zusammenhängt, so wird es von Nutzen sein, wenn wir auf diese Punkte zuerst unsere Aufmerksamkeit richten, und 1) die Frage zu beantworten suchen, welche Idee hatten die Hebräer von Gott zur Zeit Moses und vor ihm, und 2) zeigen, welchen Begriff jene von der menschlichen Seele hatten. Haben wir diese Punkte genügend erörtert, so können wir 3) zur Beantwortung der Frage übergehen : was enthält der Pentateuch über den Glauben über die Fortdauer der Seele nach dem Tode. Da die nachmosaischen Schriften häufig auf den Pentateuch zurückweisen und den Hauptinhalt

desselben voraussetzen, so wollen wir die betreffenden wichtigeren Stellen aus den späteren Büchern anführen und dadurch die Ausdrucksweise des Pentateuchs näher zu bestimmen suchen.

§. 5.

Was zuerst den Begriff betrifft, welchen der Pentateuch von der Gottheit enthält, so ist es nicht zweifelhaft, dafs es nach demselben nur *einen* Gott und zwar einen solchen giebt, der allmächtig, unveränderlich, allwissend, gerecht, gnädig, liebevoll und barmherzig ist und alles aufser ihm Existirende durch seinen Willen ins Dasein gerufen und sich seinen vernünftigen Geschöpfen, den Menschen, und namentlich seinen Verehrern geoffenbart und grofse Wohlthaten erwiesen hat. Bedeutungsvoll sind schon die *Gottesnamen*, welche wir im Pentateuch antreffen. Durch den Namen יְהֹוָה wird Gott als der Ewigseiende und Unveränderliche bezeichnet, welcher sich den Menschen offenbart hat, und seine Gläubigen und frommen Verehrer leitet und schützt und mit Wohlthaten überhäuft. Der zweite Namen אֱלֹהִים bezeichnet Gott als den *Allmächtigen*, der Himmel und Erde, d. i. alles aufser ihm Existirende aus Nichts ins Dasein gerufen hat und erhält. Dafs Gott ein allmächtiges, höchstes und lebendiges Wesen sei, lehren auch die Namen אֵל שַׁדַּי, אֵל עֶלְיוֹן und אֵל חַי. Dieser eine wahre Gott hat den Menschen nach seinem *Ebenbilde* erschaffen (1 Mos. 1, 27) und ihm seinen Geist (רוּחַ) eingehaucht (1 Mos. 2, 7) (5), d. i. ihm eine mit Verstand, Vernunft und Freiheit ausgerüstete Seele gegeben, wodurch er fähig ist, den göttlichen Willen zu erkennen und zu erfüllen, und dadurch sein Wohlwollen sich zu erwerben und seiner Wohlthaten sich würdig zu machen. Den Menschen hat Gott

(5) Vgl. Job 33, 4; Sprüchw. 20, 27; Pred. 12, 7.

zugleich ursprünglich in einen äußerst glücklichen Zustand, in das Paradies versetzt, und ihm die Herrschaft über die Erde mit allem, was darauf ist, übergeben (1 Mos. 1, 27—29; 2, 8. 9. 15 ff.). Der Mensch erscheint hiernach durch seine Vernunft und Freiheit, sowie durch seine Macht Gott, seinem Schöpfer, ähnlich und dadurch ein Gott ähnliches Wesen. Dem Leibe nach ist der Mensch von Erde gebildet, dem Geiste nach aber von Gott unmittelbar ausgegangen, gleichsam ein *Hauch* (רוּחַ *spiritus*, 1 Mos. 6, 3; Pred. 12, 7; 4 Mos. 16, 22; נְשָׁמָה 1 Mos. 2, 7; Job 27, 3) Gottes. Nach göttlicher Bestimmung sollte der Mensch *unsterblich* sein und durch seinen Gehorsam in Erfüllung eines göttlichen Gebotes ein ewigglückliches Dasein sich verschaffen. Aus diesem ursprünglichen Zustand gerieth derselbe durch Ungehorsam in einen traurigen an Leib und Seele und zog seine Nachkommen mit ins Verderben. Er wurde sterblich, verlor das göttliche Wohlwollen, wurde strafbar und gerieth in die Gewalt seines Verführers. Aus dieser Gewalt sollen aber die ersten Menschen und ihre Nachkommen wieder befreit werden. Gott verhieß nämlich in seiner großen Gnade den ihm ungehorsam gewordenen Stammältern und ihren Nachkommen eine Befreiung aus der Gewalt des Verführers, ja selbst den Sieg über denselben und seinen Anhang. Gott erscheint hier nicht bloß als der versöhnliche, sondern auch als der liebevolle Geber aller derjenigen Kräfte und Gaben, womit die Menschheit den Urheber des Bösen und seinen Anhang besiegen kann.

§. 6.

Was wir bisher in wenigen Worten über den Begriff, den uns der Pentateuch von Gott giebt, und über den Menschen und seinen ursprünglichen Zustand, sowie über seinen Abfall von Gott und über die von ihm der Menschheit gewordene Verheißung gesagt haben, läßt keinen

Zweifel darüber, dafs die ersten Stammältern und ihre Nachkommen an die Unsterblichkeit der Seele geglaubt haben. Ist der Gott des Pentateuchs ein Gott der Liebe und derjenige, welcher sich seinen Verehrern offenbart, mit ihnen in die innigste Gemeinschaft tritt, so giebt er dadurch thatsächlich zu erkennen, dafs er ihre Wünsche und Hoffnungen erfüllen und sie zum ewigen Leben erhalten will. Auf dieses Fundament der Lehre von der Auferstehung im Pentateuch weiset auch Christus hin in den Worten bei Matth. 22, 31. 32 : *περὶ δὲ τῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν οὐκ ἀνέγνωτε τὸ ῥηθὲν ὑμῖν ὑπὸ τοῦ θεοῦ λέγοντος· ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ ὁ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ ὁ θεὸς Ἰακώβ· οὐκ ἔστιν ὁ θεὸς θεὸς νεκρῶν, ἀλλὰ ζώντων.* Die Annahme, dafs Gott nur am Hinfälligen sein Gefallen habe und dem Vergänglichen und Verweslichen seine Liebe zuwendet, ist offenbar unvereinbar mit dem Gott, den uns schon die Genesis kennen lehrt. Das, was Gott insbesondere seinen treuen Verehrern nach dem Pentateuch in reichlicher Fülle Gutes gespendet hat, kann als eine fortlaufende Hinweisung nicht etwa auf eine blofse Unsterblichkeit, sondern auf ein ewiges Leben, und als ihren Mittelpunkt die Gnade Gottes gegen seine Auserwählten betrachtet werden. So oft Gott sich ein Gott Jemandes nennt und sich als ein Gott Jemandes durch die That zu erkennen giebt, so erklärt er ihm auch, dafs er ihn des ewigen Lebens theilhaftig machen will. — Ferner läfst auch die Erzählung von dem Baume des Lebens und die Ankündigung, dafs die Menschen in Folge des Ungehorsams sterblich werden würden, nicht daran zweifeln, dafs der Mensch, wenn er nicht gesündigt hätte, nicht dem Tode unterworfen gewesen wäre. Wenn nun auch Gott die Androhung des Todes nicht zurücknahm, so folgt doch daraus nicht, dafs der von Gott ausgegangene Geist auch aufhören werde. Vielmehr giebt die Verheifsung, dafs der Mensch aus gnädigem göttlichem Wohlwollen mit solchen Kräften und Gaben ausgerüstet werden soll, womit er

dem Verführer und seinem Anhange widerstehen, ja sie besiegen kann, demselben die Zuversicht, daſs er auch nach dem Tode des Leibes fortdauern und sich des göttlichen Wohlwollens erfreuen werde. Der Mensch, der aus Gehorsam und Liebe zu Gott sein ganzes Leben hindurch einen andauernden und heiſsen Kampf besteht und Mühe und Leiden erduldet, kann unmöglich sich dem Gedanken hingeben, daſs er mit seinem Tode aufhöre, als persönliches Wesen zu existiren. Er kann sich nicht dem Glauben hingeben, daſs all' seine Sorgen und Mühen, die er aus Gehorsam und Liebe zu Gott übernommen und bestanden, keinen Nutzen für ihn nach seinem Leibestode haben würden. Er konnte nur in der Hoffnung, daſs ihm seine heiſsen Kämpfe mit sich und der Welt einen ewigen Nutzen bringen, Kraft und Stärke finden, in seinem Kampfe nicht laſs zu werden. Eine mächtige Stütze für diese Hoffnung müſste er also selbst ohne göttliche Offenbarung einer ewigen Fortdauer, in seiner Erkenntniſs Gottes als eines weisen, gütigen, gnädigen und allmächtigen, und in dem Glauben, daſs er ein Ebenbild Gottes und dadurch über die ganze vernunftlose Natur erhaben sei, finden. In dem *Können* liegt eine Bürgschaft für das göttliche *Wollen.* Aber nicht bloſs in dem, was der Pentateuch über *Gott* und den Menschen, sein *Ebenbild*, enthält, lagen Ueberzeugungsgründe für den Glauben an die Unsterblichkeit, sondern auch in der Lehre von der *Vergeltung.* Belohnt Gott das Gute und die treue Erfüllung seiner Gebote auch zeitlich und bestraft er das Böse und den Ungehorsam nicht weniger, so wurde namentlich der fromme Gottesverehrer nothwendig zu dem Glauben geführt, daſs Gott wenigstens das Gute und den treuen Gehorsam auch nach dem Tode belohnen und das sehnliche Verlangen einer ewigen glücklichen Fortdauer erfüllen werde. Die Lehre von der diesseitigen Vergeltung führt nothwendig auf die von der jenseitigen. Da nun selbst alle Völker des Alterthums, die eine gewisse Stufe der Bildung gehabt

haben, an eine Unsterblichkeit der Seele geglaubt haben, obgleich ihre Gotteserkenntnifs gröfstentheils irrig war und sie den einen wahren Gott nicht als einen liebevollen Vater, der gern verzeiht, erkannten, so kann dieser Glaube nur aus der Urtradition herstammen und den Glauben an die Unsterblichkeit in der Urzeit beweisen. Hatten aber selbst die auf niedriger Stufe der Bildung stehenden Völker den Glauben an Unsterblichkeit, so kann man unmöglich zugeben, dafs denselben nicht dasjenige Volk gehabt haben soll, welches sich durch Jahrtausende der göttlichen Offenbarung und Leitung zu erfreuen hatte. Was wir bisher als hochwahrscheinlich, wenn nicht gewifs erkannt haben, läfst sich aber auch durch mehrere Stellen des Pentateuchs erweisen.

§. 7.

Die erste Stelle, worin wir wenigstens eine Hindeutung auf die Fortdauer der Seele nach dem Leibestode finden, ist die Erzählung von der Bildung Adams zu einem lebendigen Wesen und einem Ebenbilde Gottes, sowie die von dem Lebensbaume, nebst der Verheifsung des Kampfes und des Sieges der ersten Stammältern über den Verführer und seinen Samen, 1 Mos. Kap. 1 und 2. Der erste Mensch wurde dem Körper nach aus Staub der Erde gebildet, den Gott durch seinen *Lebenshauch* (נִשְׁמַת חַיִּים), d. i. den *Geist* (רוּחַ) belebte (1 Mos. 2, 7). Wenn nun der Mensch in Folge der Uebertretung des göttlichen Gebotes nicht blofs aus dem Paradiese mit seinem Lebensbaume verstofsen, sondern auch *sterblich* wurde (2, 16. 17), so sollte dieses dadurch geschehen, dafs wieder eine Trennung des Geistes von dem körperlichen Theile der Menschen stattfindet. Gott will den Hauch des Lebens wieder zurücknehmen und den Körper wieder zum Staube zurückkehren lassen. Dafs mit dem Tode auch der von Gott ausgegangene, mit Verstand, Vernunft und Freiheit begabte Lebenshauch aufhören und vernichtet werden soll,

kann aus der Erzählung vom Tode nicht gefolgert werden. Der Mensch sollte nur aufhören als körperlich geistiges Wesen zu existiren. Daſs das Ebenbild des Menschen nicht, wie viele Ausleger behaupten, in der Herrschaft desselben über die Thiere (6), wenigstens nicht ausschlieſslich oder vorzugsweise bestehen kann, erhellet schon daraus, daſs derselbe diese Herrschaft nur besitzt, in so weit er mit Verstand, Vernunft und Freiheit begabt ist, also einen vernünftigen und freien Geist besitzt, und dadurch hauptsächlich Ebenbild Gottes ist. Die Herrschaft über die Thiere hat also nothwendig Verstand, Vernunft und Freiheit zur Voraussetzung. Daſs schon die ersten Menschen den Begriff der Unsterblichkeit gehabt haben, liegt selbst ausgedrückt in der Androhung des Todes, wenn das göttliche Gebot übertreten werde und der Erzählung von dem Baume des Lebens. Ueber den Zustand der Seele nach der Trennung vom Körper giebt uns aber die Erzählung von dem Sündenfalle keinen näheren Aufschluſs. Die Hoffnung, daſs die Seele nach der Trennung vom Körper, wodurch der Tod erfolgt, noch fortdauern werde, findet aber eine Bestätigung in der Verheiſsung der Feindschaft der Menschen gegen den Verführer und Urheber des Todes und in der Besiegung desselben. Daſs dieser Kampf und Sieg nur zeitliche Folgen haben werden, muſste schon den ersten Menschen ganz unwahrscheinlich erscheinen. Die ersten Menschen und ihre Nachkommen konnten den Kampf mit dem Bösen durch ihr ganzes Leben nur in der zuversichtlichen Hoffnung übernehmen und bestehen, wenn sie dafür einen Lohn nach ihrem irdischen Leben zu hoffen hatten. Wir zweifeln nicht daran, daſs der treue Gottesverehrer, der durch sein ganzes Leben

---

(6) Wie Flügge a. a. O. S. 116 f., Jerusalem, Betrachtungen Th. II, S. 594, Döderlein instit. theol. Christ. P. I, §. 9 und Andere behaupten.

mit dem Urheber des Bösen und mit seinen bösen Neigungen siegreich und unter grofsen Mühen gekämpft, die gegründete Hoffnung haben mufste, dafs ihm für den Kampf, den er aus Liebe und Gehorsam gegen Gott, seinen Schöpfer, gekämpft hat, ein Lohn zu Theil werde und Gott sein sehnliches Verlangen, ihn ewig zu lieben und dadurch glücklich zu sein, erfüllen werde. Er konnte dieses um so mehr hoffen, weil Gott, den er als den allmächtigen Weltschöpfer erkannte, den Gehorsam gegen sein Gebot mit einer ewigen glücklichen Fortdauer beglücken konnte und derselbe sich gegen die Menschen auch nach dem Falle versöhnlich, gnädig und väterlich erwiesen und ihnen höhere Kräfte und Gaben verheifsen hatte. Da der Mensch dasjenige, was er wünscht, auch hofft und nicht dem Gedanken Raum geben kann, dafs Gott ihm eine Sehnsucht nach einer glücklichen und ewigen Fortdauer ins Herz gelegt habe, welche er nicht erfüllt, und da namentlich der Begriff der Ewigkeit bei den Hebräern unter allen Völkern am schärfsten und deutlichsten vorhanden war, so kann es schwerlich noch zweifelhaft sein, dafs jene den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele gehabt haben.

§. 8.

Was wir bisher schon ganz wahrscheinlich, wenn nicht gewifs gefunden haben, erhält seine volle Bestätigung durch die Erzählung von der Hinwegnahme des frommen und Gott ganz ergebenen Henoch (7), 1 Mos. 5, 22—24 und

---

(7) Vgl. Joh. Drusius, de Henocho a deo abrepto, Franeker 1615 und in den Criticis sacris angl. T. VIII, p. 2059. Drusius untersucht, ob Henoch gestorben oder noch lebend sei. Siehe Calmet's biblisches Wörterbuch Th. IV, S. 260. — Pfeiffer hat eine philologische Dissertation gleichen Inhalts geschrieben, welche sich am Ende seiner Auslegung des Obadja und in seinen dub. vexat. findet.

aus den sich auf ihn beziehenden Stellen. Es wird hier erzählt, daſs Henoch, nachdem er 365 Jahre gelebt und mit Gott gewandelt hatte, von demselben hinweggenommen worden sei. Die Worte des Urtextes lauten : וַיִּתְהַלֵּךְ חֲנוֹךְ אֶת־הָאֱלֹהִים וְאֵינֶנּוּ כִּי־לָקַח אֹתוֹ אֱלֹהִים *Und Chanoch wandelte mit Gott und er war nicht mehr, denn Gott hatte ihn hinweggenommen.* Der Alexandriner giebt diese Worte wieder : *καὶ εὐηρέστησεν Ἐνὼχ τῷ Θεῷ, καὶ οὐχ εὑρίσκετο* (Cod. Oxon. : *ἔζησεν δὲ Ἐνὼχ*) *ὅτι* (Cod. Alex. : *διότι*) *μετέθηκεν* (edit. Complut. : *μετατέθεικεν*) *αὐτὸν ὁ Θεός;* Onkelos : וְהַלִּיךְ חֲנוֹךְ בְּדַחַלְתָּא דַייָ וְלֵיתוֹהִי אֲרֵי־לָא־אֲמִית יָתֵיהּ יְיָ *Und Chanoch wandelte in der Furcht des Herrn (Jehovas) und er war nicht mehr, auch tödtete ihn nicht der Herr;* der Syr. in der Peschito : ܘܫܦܪ ܚܢܘܟ ܠܐܠܗܐ ܘܠܝܬܘܗܝ ܡܛܠ ܕܢܣܒܗ ܐܠܗܐ *Und Chanoch gefiel Gott und war nicht mehr, weil ihn Gott weggenommen hatte;* Hieronymus : *Ambulavitque cum deo, et non apparuit : quia tulit eum deus;* Saadia : وَلَمَّا سَلَكَ خَنُوخُ فِي طَاعَةِ ٱللّٰهِ تَوَفَّى وَقَبَضَهُ إِلَيْهِ *Und als Chonoch gewandelt hatte im Gehorsam gegen Gott, starb er und (Gott) nahm ihn zu sich.* Onkelos, der Syr. und Saadia haben das *Wandeln* mit Gott erklärend übersetzt und der Letzte das : „nicht mehr sein", vom Tode erklärt. — Mit Bezug auf unsere Stelle sagt Jesus Sirach 44, 16 : *Ἐνὼχ εὐηρέστησε κυρίῳ* (ed. Compl. : *κυρίῳ Θεῷ*), *καὶ μετετέθη ὑπόδειγμα μετανοίας ταῖς γενεαῖς*, Henoch gefiel dem Herrn, und er nahm ihn weg als Muster der Sinnesänderung für seine Zeitgenossen. Die Vulgata hat hier eine erklärende Uebersetzung : „Henoch placuit deo, et translatus est in *paradisum*, ut det gentibus poenitentiam." Und Sir. 49, 14 heiſst es : „*Οὐδὲ εἷς ἐκτίσθη οἷος*

Adrian von Veseba, ein Calvinist aus Holland, hat eine Dissert. de vita et morte Henochi geschrieben, Amsterd. 1698 und Andr. Keſseler eine historia Henochi, Wittenb. 1701. 4.

Ἐνὼχ τοιοῦτος ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ γὰρ αὐτὸς (fehlt edit. Compl.) *ἀνελήφθη ἀπὸ τῆς γῆς* (Cod. Alex. : *ἐπὶ τῆς γῆς τοιοῦτος οἷος Ἐνὼχ, καὶ αὐτὸς μετετέθη ἀπὸ . . .*)." Und im Briefe an die Hebräer heifst es 11, 5 von Henoch : „*Πίστει Ἐνὼχ μετετέθη τοῦ μὴ ἰδεῖν θάνατον, καὶ οὐχ εὑρίσκετο, διότι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός· πρὸ γὰρ τῆς μεταθέσεως αὐτοῦ μεμαρτύρηται, εὐηρεστηκέναι τῷ θεῷ*" (8); und *Jud.* V. 14. 15 : „*Προεφήτευσε δὲ καὶ τούτοις ἕβδομος ἀπὸ Ἀδὰμ Ἐνὼχ, λέγων· ἰδοὺ, ἦλθε κύριος ἐν ἁγίαις μυριάσιν αὐτοῦ, ποιῆσαι κρίσιν κατὰ πάντων, καὶ ἐξελέγξαι πάντας τοὺς ἀσεβεῖς αὐτῶν περὶ πάντων τῶν ἔργων ἀσεβείας αὐτῶν, ὧν ἠσέβησαν, καὶ περὶ πάντων τῶν σκληρῶν, ὧν ἐλάλησαν κατ' αὐτοῦ ἁμαρτωλοὶ ἀσεβεῖς* (9)." Diese Stelle ist aus dem Buche Henoch Kap. 2, V. 1 ff. genommen, welches in den ersten Jahrhunderten bei einigen Vätern ein grofses Ansehen hatte. Im *Bethcha-Midrasch* (einer Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der älteren jüdischen Literatur, von Adolph Jellinek, 4 Theile) heifst es im 4. Theile, Leipz. 1857 in der Erzählung vom Leben Henochs : „Henoch, dessen die jüdische und christliche Sage sich bemächtigte, wird hier sublimirt. In stiller Abgeschiedenheit lebt sein Geist in Gott, er tritt dann auf das Geheifs eines Engels lehrend unter die Menschen, alles huldigt ihm und seiner Weisheit, 130 Könige erkennen ihn als ihren Herrn und Meister, nach dem Tode Adams zieht

---

(8) „Durch Glauben ward Enoch weggenommen, ohne den Tod zu sehen, er ward nicht mehr gefunden, weil ihn Gott weggenommen hatte; vor seiner Wegnehmung aber hatte er das Zeugnifs erhalten, dafs er Gott gefallen habe."

(9) „Gegen solche hat auch schon Henoch, der 7. von Adam, geweissagt mit den Worten : Siehe! der Herr kommt mit vielen Tausenden seiner Heiligen Gericht zu halten über Alle, und zu bestrafen alle Gottlosen unter ihnen, wegen aller ihrer verübten Ruchlosigkeiten und wegen aller Lästerungen, die sie gegen ihn ausgestofsen, die gottlosen Sünder."

er sich von den Sterblichen zurück, erscheint nur selten unter ihnen, bis ihm endlich die himmlische Kunde wird, dafs er der Erde entrückt und in die himmlischen Regionen versetzt werden soll, um auch dort zu herrschen. Noch zum letzten Male unterweiset er die Menschen in den Wegen Gottes, und fährt dann auf feurigem Gespann gen Himmel." Weiter heifst es dort: „Diese Sage ist dem Buche *Ha Jaschar* entlehnt, das ältere Quellen benutzt, und so hätten wir von Neuem eine Bestätigung, dafs die ganze Henochsage und die Henoch-Bücher den Juden bekannt waren, und dafs sie erst nach der Zeit, als das erstarkende Christenthum dieser Sage eine dogmatische Vorliebe zugewandt, vernachlässigt wurden." Siehe katholische Literaturzeitung VII. Jahrg., 1860, S. 159 f.

§. 9.

Nachdem wir im Vorhergehenden die alten Uebersetzungen und die Stellen der heil. Schrift, welche sich auf Henoch beziehen, angeführt haben, wollen wir im Folgenden den Sinn unserer Stelle anzugeben suchen (10). Um zu entscheiden, ob an unserer Stelle von einer Versetzung des Henoch in das Paradies oder an einen unbekannten Ort, wie mehrere Väter und spätere Ausleger annehmen, oder von einem frühzeitigen Tode und einer Belohnung für seine Frömmigkeit und Tugend die Rede sei, müssen wir die einzelnen Ausdrücke in nähere Erwägung ziehen und den Sinn derselben zu bestimmen

---

(10) Siehe Corn. a Lapide comm. in Gen. p. 105; Bonfrerius, Pentateuch. Comm. p. 142; Calmetus, Comm. V. T. T. I, 155, Dissert. de patriarch. Henoch. Dissert. III, 528 s.; J. de la Haye, Bibl. mox. Lut. Par. 1660, I, 68; Boulduc, de eccles. ante leg. p. 125; Natal. Alexander, histor. eccles. I, p. 65; der Papst Benedict XIV. de serv. dei beatif. et beat. Can. ed. Bass. I, 14, 12. 13, p. 55. 56; Schrank, Comm. p. 171.

suchen. Was zuerst die Worte : „Henoch wandelte mit Gott“ (5, 22. 24) betrifft, so ist es nicht zweifelhaft, dafs dadurch dessen grofse Frömmigkeit und Gottergebenheit, die innige Verbindung und Gemeinschaft mit Gott (1 Sam. 25, 15) bezeichnet wird. Henoch erscheint hiernach also als derjenige, der sich zu dem damals noch unter den Menschen wandelnden (3, 8) Gott hielt, ihn zu seinem Führer nahm, den von demselben vorgezeichneten Weg wandelte und also dessen Willen und Anweisungen gemäfs dachte und handelte. Das nur hier und 6, 9 von Noach vorkommende הִתְהַלֵּךְ אֶת־הָאֱלֹהִים bezeichnet die Gemeinschaft und Gottergebenheit als eine innigere und vollkommenere als das oft vorkommende הִתְהַלֵּךְ לִפְנֵי הָאֱלֹהִים *vor Gott wandeln* (1 Mos. 17, 1; 24, 10) und אַחֲרֵי ה' *hinter Gott wandeln*, ihm folgen (5 Mos. 8, 9; 13, 5). Der dem אֱלֹהִים vorgesetzte Artikel bezeichnet Gott als den *einen wahren* (יְהוָֹה), der Himmel und Erde ins Dasein gerufen. Das אֵינֶנּוּ *er ist nicht da, er ist nicht mehr*, wird 1 Mos. 42, 36 von Jakob und von dem todt geglaubten Joseph gebraucht, denn er spricht zu seinen Söhnen : „Ihr machet mich noch kinderlos : יוֹסֵף אֵינֶנּוּ וְשִׁמְעוֹן אֵינֶנּוּ וְאֶת־בִּנְיָמִן תִּקָּחוּ עָלַי הָיוּ כֻלָּנָה *Joseph ist nicht mehr, Simeon ist nicht mehr, und Benjamin wollt ihr nehmen. Mich trifft alles dieses.*“ Aus dieser Stelle ersieht man, dafs אֵינֶנּוּ von Jedem gebraucht wurde, der nicht gegenwärtig ist, mochte er noch unter den Lebenden wie Simeon sein, oder nicht. V. 38 wird כִּי־אָחִיו מֵת *denn sein Bruder ist todt* wiederholt. Denselben Ausdruck gebrauchen die Brüder Josephs 42, 14 von demselben הָאֶחָד אֵינֶנּוּ *der Eine ist nicht mehr* und daselbst V. 20 sagen sie אָחִיו מֵת *sein Bruder ist todt.* Aehnliche Stellen finden sich Ps. 37, 10 : „du schaust auf seine (des Bösen) Stätte, und *er ist nicht mehr* (וְאֵינֶנּוּ).“ Ps. 39, 14, wo vom Verschwinden durch den Tod die Rede ist, „lafs ab von mir, damit ich mich erheitere, — bevor ich gehe, und *nicht mehr bin* (אֵינֶנִּי).“ Ps. 103, 16 von der Feldblume : „Wenn der Wind darüber fährt, so *ist sie*

nicht mehr (וְאֵינֶנּוּ) und nicht erkennt sie mehr den Ort," d. i. wie die Blume schnell dahin welkt (durch den Gluthwind), so ist der Mensch, wenn Gott sein Strafgericht über ihn ergehen läfst; Jerem. 31, 15: „Rachel beweinet ihre Kinder und will sich über sie nicht trösten lassen; *denn sie sind nicht mehr* (כִּי אֵינֶנּוּ)"; Job 7, 8, wo Job von seinem Aufenthalte im Scheol sagt: „Nicht schaut mich mehr das Auge, das jetzt mich sieht, — es suchen deine (Gottes) Augen mich und nicht mehr bin ich (וְאֵינֶנִּי)." Diese Stellen lassen darüber keinen Zweifel, dafs אֵינֶנּוּ auch von den Verstorbenen oder doch für todt Geglaubten gebraucht wird. Man kann daher aus אֵינֶנּוּ nicht entnehmen, dafs Henoch lebendig in das Paradies versetzt oder in den Himmel, in die nähere Nähe Gottes entrückt worden sei. Da der verschwundene Henoch nicht wieder erschien, so war wenigstens der nächste Gedanke, dafs er sich nicht mehr unter den Lebenden befinde. — Das לָקַח, welches auch von der Hinwegnahme des Elias vorkommt, 2 Kön. 2, 9, wird von der Hinwegnahme des Frommen gebraucht, Ps. 49, 16, wo es heifst: „Doch Gott wird meine Seele erlösen *aus der Hand (Macht) der Unterwelt* (מִיַּד שְׁאוֹל), *weil er mich aufnehmen wird* (כִּי יִקָּחֵנִי). Der Psalmist will hier offenbar sagen: wenn ich sterbe und mein Körper im Grabe verweset, so nimmt Gott meine Seele in die Wohnungen der Seligen auf. Von einer Verlängerung des Lebens und von einer Errettung aus der Todesgefahr ist hier gar nicht die Rede. Gott will also nach dieser Stelle die Frommen zur unsterblichen Gemeinschaft mit sich führen, was auch Ps. 16, 11; 17, 15 gesagt wird, vgl. Ps. 89, 49; Hos. 13, 14. Ebenso heifst es 1 Kön. 19, 4 von Elias: „*Elias wünschte zu sterben und sagte: genug, Jehova! nimm mich zu dir* (וַיִּשְׁאַל אֶת־נַפְשׁוֹ לָמוּת וַיֹּאמֶר רַב עַתָּה יְהוָה קַח נַפְשִׁי)." Vom Tode wird לָקַח auch gebraucht Ezech. 24, 16, wo der Prophet im Namen Jehovas sagt: „*Menschenkind! sieh! ich nehme dir die Lust deiner Augen durch einen Schlag* (בֶּן־אָדָם הִנְנִי לֹקֵחַ מִמְּךָ

אֶת־מַחְמַד עֵינֶיךָ בְּמַגֵּפָה)," d. i. ich werde deine dir so theuere Gemahlin plötzlich sterben lassen, und du sollst nicht auf die gewöhnliche Art über ihren Tod trauern. Und Jon. 4, 4 sagt der Prophet: „*Und nun, Jehova, nimm doch meine Seele von mir, denn der Tod ist mir lieber als das Leben* (וְעַתָּה יְהוָה קַח־נָא אֶת־נַפְשִׁי מִמֶּנִּי כִּי טוֹב מוֹתִי מֵחַיָּי)." Aehnlich Job 32, 32: „Denn ich verstehe nicht zu schmeicheln, — bald *würde mich hinwegnehmen mein Schöpfer* (יִשָּׂאֵנִי עֹשֵׂנִי)", d. i. mit frühem Tod bestrafen. Da in jenen Stellen לָקַח offenbar auch von einer Hinwegnahme aus diesem Leben durch den Tod gebraucht wird, so kann offenbar aus unserer Stelle, wenn keine andere Gründe vorhanden sind, kein Beweis entnommen werden, dafs Henoch nicht gestorben, sondern lebendig ins Paradies oder an einen anderen unbekannten Ort versetzt worden ist. Dafs an unserer Stelle von einer Hinwegnahme durch einen, wenn auch schnellen und schmerzlosen Tod, die Rede sei, dafür könnte man anführen, dafs sich das Paradies nicht mehr auf Erden findet, und dafs es nicht angemessen erscheint, dafs diesem frommen Erzvater der Lohn so vieler anderer frommer Abgeschiedenen vorenthalten wurde. Soll Henoch dereinst wieder erscheinen, so kann Gott auch einen Abgeschiedenen wieder auf die Erde senden, wie den Samuel und die, welche aus den Gräbern hervorgingen, als Christus gestorben war. Ein Tod mufs doch einmal erfolgen, weil alle natürliche Nachkommen Adams in Folge der Ursünde dem Tode unterworfen sind. Selbst die makellose Mutter des Herrn ist nicht vom Tode verschont geblieben. In dem obigen Sinne fassen auch Dereser und andere katholische Ausleger unsere Stelle. Dereser bemerkt: „Der frühe Tod des frommen Henoch war nicht sowohl ein Tod, als ein Hingang zu Gott; oder: Gott liefs seinen Diener Henoch frühzeitig sterben, weil er ihn zu sich nehmen und für seine Tugend belohnen wollte. So wäre der Ausdruck Mosis, oder des Verfassers der alten Urkunde, ein Beweis seines Glaubens an die selige Unsterblichkeit der Tugend-

freunde. — Im hebräischen Texte findet sich also kein Grund für die Meinung der Theologen, nach denen Henoch im Paradiese leben und vor dem allgemeinen Gerichtstage auf die Erde zurückkommen soll, die vom Antichrist verführten Völker zu bekehren. Diese Meinung ist geschöpft aus den erdichteten Schriften Henochs, die von mehreren Kirchenvätern für ächt gehalten, von der katholischen Kirche aber nicht anerkannt worden sind."

Was nun die übrigen Stellen der heil. Schrift betrifft, in welchen von Henoch die Rede ist, so fordern 1) die Worte des griechischen Textes bei Jesus Sirach (44, 16; 49, 14) keineswegs, daſs Henoch lebendig in das Paradies entrückt worden und nicht gestorben sei. Es können die Worte so verstanden werden: „Weil Henoch unter den lasterhaften Menschen in Frömmigkeit und Gottergebenheit lebte, so nahm ihn Gott früher von der Erde (nämlich im 365. Lebensjahre), um seine Tugenden zu belohnen und ihm die Leiden zu ersparen, mit denen er die verderbte Welt züchtigen wollte, ehe er Menschen und Thiere durch die Sündfluth vertilgte. Er sollte ein Muster der Sinnesänderung für seine Zeitgenossen sein und Sündern Buſse predigen, Jud. 14, um durch Beispiel und Belehrung der allgemeinen Sittenlosigkeit entgegen zu wirken. Aus der Stelle 44, 14, welche in der Vulgata erklärend und den Glauben des Uebersetzers ausdrückend wiedergegeben wird, wird man wohl nicht einen Beweisgrund für Henochs lebendige Hinwegnahme und den Aufenthalt im irdischen Paradiese entnehmen dürfen. In der syrischen und arabischen Uebersetzung ist der V. 14 übergangen. Lassen es nun auch die Stellen des alten Testamentes ungewiſs, ob Henoch lebendig von der Erde weggenommen sei und noch lebe, oder ob er wirklich gestorben sei, so scheint doch Hebr. 11, 5 den Zweifel zu lösen, denn es heiſst hier: „durch den Glauben ward Henoch entrückt, daſs er den Tod nicht sah, und ward nicht gefunden, weil Gott ihn entrückt hatte." Allein man kann diese Worte auch

so fassen : Gott versetzte den frommen Henoch zur Belohnung seiner Tugend und Frömmigkeit in einen glücklicheren Zustand, so dafs er den Tod mit seinen Leiden und Vorboten nicht empfand und sein früher Tod nicht sowohl ein Tod, als ein Heimgang zu Gott, gleichsam als kein Tod anzusehen ist. In diesem Sinne fassen auch mehrere katholische Ausleger diese Stelle. Hiernach würde das : „den Tod nicht sehen", s. v. a. den Tod nicht empfinden, wahrnehmen sein. Man kann hier vergleichen die Worte des Heilandes über die Auferstehung der Tochter Jair's Matth. 9, 24 : „Gehet fort! das Mädchen ist nicht gestorben; sie schläft nur! da lachten sie über ihn." Ebenso Marc. 5, 39, d. i. denn ich wecke es vom Tode auf, so dafs ihr Tod nur als Schlaf anzusehen ist. Die katholische Kirche hat über diesen Punkt nicht entschieden; weshalb derjenige, welcher annimmt, dafs Henoch wirklich gestorben sei, nicht derselben entgegentritt und etwas derselben Widerstreitendes annimmt. Uebrigens konnte Paulus auch mit Rücksicht auf die damals unter den Juden verbreitete Meinung, dafs Henoch lebendig entrückt und nicht gestorben sei, so sprechen, wie er thut. Der Apostel würde dann keine Offenbarungswahrheit, sondern nur eine verbreitete Ansicht aussprechen. Aehnlich ist dieses der Fall in Betreff der Meinung über den Kampf des Erzengels Michael mit dem Teufel um den Leichnam Moses Jud. V. 9. Diesen Ansichten lagen alte apokryphische Schriften und namentlich das Buch Henoch zu Grunde, woraus auch jene Stelle des Judas entlehnt ist (11). Könnte übrigens eine apostolische Tradition, wo-

---

(11) Dafs in den ersten Jahrhunderten manche Ansichten unter den Christen verbreitet gewesen sind, welche mit Unrecht für wahr gehalten wurden, ist bekannt. Dahin gehört der Glaube an die nahe Ankunft Christi zum Gerichte, an die fleischliche Vermischung der Engel mit den Töchtern der Menschen, welcher Glaube sich bei mehreren der ältesten Vätern findet, ferner der Glaube an ein tausendjähri-

nach Henoch nicht gestorben sei, nachgewiesen werden, so würde die Hinwegnahme ohne Tod angenommen werden müssen. Denn wenn der Ausleger auch nicht mit Sicherheit aus Stellen der heil. Schrift beweisen kann, dafs Henoch ohne Tod hinweggenommen worden sei, so folgt aus denselben doch auch nicht nothwendig, dafs derselbe wirklich gestorben sei.

§. 10.

Unterliegt es nun nach dem Gesagten keinem Zweifel, dafs Henoch von Gott hinweggenommen worden ist, um ihn für seine Frömmigkeit und Tugenden zu belohnen, so liegt darin der Glaube an eine Fortdauer nach seinem Abtreten vom irdischen Schauplatze, der Glaube an ein glückliches Dasein und an ein überirdisches Reich, in welches der Fromme von Gott aufgenommen werde, ausgesprochen. Dafs an unserer Stelle nicht vom Tode, dem Aufhören Henochs, als Lohn für seine Frömmigkeit, die Rede sein kann, ist gewifs jedem Unbefangenen so einleuchtend, dafs es keiner ferneren Worte mehr bedarf. Würde die Vernichtung, welche den Menschen den Leiden der Erde entzieht, als Lohn angesehen werden, so könnte Jeder, wie Kain dem Abel, wenn ihm etwa das Leben zu lang dauerte, sich denselben selbst bereiten. Allein kein Mensch, am wenigsten der Gott ergebene, kann den Act des Sterbens und Aufhörens für einen Gewinn ansehen.

---

ges Reich, der sehr verbreitete Glaube an die Inspiration der alexandrinisch-griechischen Uebersetzer, welche sich bekanntlich zahlreiche Freiheiten erlaubt und sich viele Uebersetzungsfehler haben zu Schulden kommen lassen. Dafs man selbst bei den Aposteln aus verschiedenen apokryphischen Büchern entlehnte Stellen antreffe, behaupten auch Origenes und der heil. Hieronymus. Siehe J. E. Grabe, praefat. ad Testam. duodecim Patriarcharum in dem Codex pseudepigr. Veter. Test. von Fabricius, vol. I, p. 496, ed. 2.

War an Henoch Etwas, was ihm Ruhm, Ehre und Glück brachte, zu preisen, so war es die Ueberzeugung von einer glücklichen Fortdauer für seine Gottergebenheit und für seine Kämpfe mit der bösen Welt und seinen bösen Neigungen und Trieben. Es stand also der Glaube fest, daſs es für die Frommen ein ewiges seliges Leben gebe. Wurde Henoch belohnt, so auch alle übrigen Frommen, weil Jehova, der eine wahre Gott, nach der Lehre des Pentateuchs und der übrigen Bücher des A. T., nicht willkürlich handelt. Die Belohnung Henochs enthielt daher eine Bürgschaft für alle. — Daſs die ewige Fortdauer schon damals als etwas höchst wünschenswerthes angesehen wurde, ersehen wir aus der Erzählung von dem Baume des Lebens und von der Verstoſsung aus dem Paradiese und von den Cherubim, welche den Weg zum Baume des Lebens (3, 24) bewachen sollten, damit nicht der Mensch davon nehme und ewig lebe. Dachte man sich Henoch fortlebend in der Nähe Gottes und in der Gemeinschaft mit Gott, so konnte man sein Verschwinden von der Erde und seinen ungewöhnlich frühen Tod, da sein Vater Jarad 962 und sein Sohn Methusalah 969 Jahre lebten, als einen Lohn ansehen, welcher ihm für seine Frömmigkeit und für seine Leiden in der sündigen Welt zu Theil wurde, und ihn für glücklich halten. Spricht nun auch unsere Stelle nicht von einer Unsterblichkeit im Allgemeinen, indem sie nur von einem besonderen Glück Henochs handelt, so zeigt sie doch, daſs der Glaube an eine Fortdauer nach dem Verlassen des irdischen Schauplatzes schon in den ältesten Zeiten vorhanden war und die Hebräer denselben überkommen haben. Man konnte sich der Hoffnung hingeben, daſs auch jeden anderen Frommen ein Zustand, welchen Henoch wegen seiner Frömmigkeit erreicht hatte, erreichbar sei. Man konnte mit Grund einen ähnlichen Zustand auch da annehmen, wo der Fromme auf gewöhnliche Weise vor den Augen der Menschen verschieden war. Daſs die frommen Gottesverehrer in der Hinweg- und

Aufnahme des Henoch eine Bürgschaft für ihre Hoffnungen und den Glauben an die Fortdauer der Seele nach ihrer Trennung von dem vergänglichen Leibe werden gefunden haben, kann man daher wohl als gewifs annehmen. Bei der richtigen Erkenntnifs Gottes, als des Allmächtigen und Gütigen, konnte der Fromme sicher nicht dem Gedanken sich hingeben, dafs jener die Sehnsucht nach Fortdauer und Vereinigung mit ihrem Schöpfer nicht erfüllen werde.

§. 11.

Es ist wohl kaum zweifelhaft, dafs sich die Geschichte von der Hinwegnahme Henochs nicht blofs bei dem Volke Israels, sondern auch bei den Heiden erhalten hat. Wie die Geschichte Henochs selbst bei den Israeliten ausgebildet und in der Sage bereichert worden ist, zeigt das in den ersten Jahrhunderten bei Juden und Christen (12) in hohem Ansehen stehende Buch Henoch. Unter dem Namen ادريس Idris wird Henoch in den Sagen der Araber,

(12) Erwähnt wird das Buch Henoch in dem pseudepigraphischen Testamentum XII patriarcharum, nämlich test. Simeon c. 5, Levi c. 10. 14. 16, Daniel c. 5, Judae c. 18, Zabulon c. 3, Naphthal. c. 4, Benjamin c. 9, wo es als Beweisurkunde gebraucht, von Justinus Martyr (Apol. brev.), Irenäus, adv. haeres. lib. IV, c. 30 und V, 5, Tertullian, de idolol. cap. 4, Clemens von Alex., Stromat. V, p. 401 ed. Sylb. und Eclog. prophetic. p. 808, Origenes, *de principiis* lib. I, cap. 3, lib. IV, c. 35 in Numer. 34 homil. 28 und an anderen Stellen, Eusebius, hist. eccl. VII, 32, §. 8, praeparat. Evang. l. IX, c 17, G. Syncellus, Chronogr. 11. 13. 24. 25, p. 33 D. ed. Goar oder Vol. I, p. 60 ed. Dindorf, Hieronymus, comment. ad Psalm. 133, 3, Hilarius comment. ad Ps. 133, 3. Nach Dillmann's Untersuchungen (vgl. A. Dillmann., „das Buch Henoch übersetzt und erklärt," Leipz. 1853) ist das Buch Henoch seinen Hauptbestandtheilen nach etwa 110 Jahre vor Christo von einem palästinischen Juden geschrieben worden. Die von J. Chr. K. von Hofmann, Schriftbeweis, 2. Aufl., Bd. I, S. 420 ff. dagegen erhobenen Zweifel sind ohne Beweiskraft.

und unter dem Namen Annacus in der phrygischen Sage als der fromme, menschenliebende Liebling Gottes, der vor der grofsen Fluth gelebt haben soll, gepriesen. Nach Steph. Byz. unter *Ἰκόνιον* erging zur Zeit des Annacus, der vor der deucalionischen Fluth über 300 Jahre gelebt hat und weissagen konnte, der Gottesspruch, dafs nach seinem Tode alle vertilgt werden würden, worüber die Phrygier sehr wehklagten, und nach Zenob. paroem. 6, 10, der ältere Schriftsteller als seine Quellen nennt, sowie nach Suidas unter *Ναννακός* sah Nannacus die kommende Fluth voraus, versammelte Alle zum Heiligthum und legte weinend Fürbitte ein. Siehe Herder, vom Geiste der ebräischen Poesie Th. I, S. 224 f., 1782, Rosenmüller, das alte und neue Morgenland, Bd. I, S. 19 f. und in den Scholien zu dieser Stelle, Bauer, hebräische Mythologie Bd. I, S. 200, Winer, Realwörterbuch, Herbelot, orient. Bibl. Es werden dem Henoch die Erfindung der Künste und Wissenschaften und namentlich der Himmelskunde zugeschrieben, Euseb. pr. ev. IX, 17.

§. 12.

Nachdem wir gezeigt haben, dafs in der Erzählung von der Hinwegnahme des Henoch der Glaube an die Fortdauer der Seele oder des Geistes nach deren Trennung von dem Körper ausgedrückt liegt, und dafs selbst die Vergänglichkeit des Körpers keineswegs den Gedanken der Vernichtung des ganzen Menschen mit sich geführt habe, so wenden wir uns zu einer anderen Stelle, welche zeigt, dafs man sich unter dem Tode ein Verlassen des Körpers von dem in ihm wohnenden Geiste gedacht habe. Es ist die Stelle 1 Mos. 6, 3, wo Jehova, nachdem das Sittenverderben durch die Ehen der frommen Gottesverehrer mit den Töchtern der Menschen allgemein geworden war, sagt: לֹא־יָדוֹן רוּחִי בָאָדָם לְעוֹלָם בְּשַׁגַּם הוּא בָשָׂר וְהָיוּ יָמָיו מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה *Mein Geist soll nicht ewiglich walten*

(Viele : *streiten*) *im Menschen, weil er* (Viele : *der bei ihrer Verirrung*) *Fleisch ist, und seine Tage sollen sein 120 Jahre.* Jehova will hier sagen, der von mir ausgegangene Geist, wodurch der Mensch lebt, die geistige Lebenskraft, soll in dem sinnlichen Körper, mit dessen Trieben und sündlichen Begierden er zu kämpfen hat, nicht ewiglich bleiben, der Körper soll wieder vom Geiste getrennt werden und in den Staub, woraus er gebildet, zurückkehren. Erfolgte diese Trennung des Geistes vom Körper nicht, so würden die Verirrungen und Laster noch zunehmen und der Geist so geschwächt und durch die sinnlichen Neigungen beherrscht werden (1 Mos. 3, 6; 4 Mos. 15, 39), dafs er seine ganze Macht und Freiheit verliert und nur im Dienste des Fleisches thätig ist. Da nun der Geist das den Körper Belebende ist und von einer Vernichtung desselben nicht die Rede ist, so liegt auch in dieser Stelle die Fortdauer des lebendigen Geistes, den Gott durch den Tod vom Körper trennt, ausgedrückt. Hiernach ist also der Tod nur als eine Trennung des Geistes und des Leibes bezeichnet. Hieraus erklären sich auch die Ausdrücke Ps. 78, 39 : „der Geist geht (הוֹלֵךְ) und kehrt nicht zurück", oder Ps. 146, 4 : „der Geist geht hinaus." Auch wird 1 Mos. 35, 18 der Tod durch ein *Hinausgehen der Lebenskraft* (וַיְהִי בְּצֵאת נַפְשָׁהּ) bezeichnet. Es wird zwar nicht ausdrücklich gesagt, dafs der Geist nach der Trennung vom Körper fortlebe, allein der Umstand, dafs der Geist des Menschen als ein von Gott ausgehender Lebenshauch bezeichnet wird, läfst nicht daran zweifeln. Da Gott der *Lebendige* heifst und der Begriff der Ewigkeit sich bei den Hebräern findet und die Fortdauer zu den innigsten Wünschen der Frommen gehörte, so kann es nicht zweifelhaft sein, dafs man den Geist für unsterblich gehalten und an das Glück der Frommen nach der Trennung des Geistigen und Körperlichen im Menschen fest geglaubt habe.

§. 13.

Dasjenige, was wir bisher über das Vorhandensein des Glaubens an die Unsterblichkeit im mosaischen Zeitalter bei den Hebräern gesagt haben, wird bestätigt durch mehrere andere Stellen, worin vom Tode die Rede ist. Oefters findet sich der Ausdruck, der Gestorbene *habe sich zu den Vätern versammelt.* Die betreffenden Stellen lassen darüber keinen Zweifel, dafs das Versammeltwerden zu den Vätern nicht von einem Begräbnifs der entseelten Leiche und von einem Begraben in einem gemeinschaftlichen Familienbegräbnisse gebraucht wird. Denn es kommt diese Ausdrucksweise auch da vor, wo der Verstorbene in weiter Entfernung von dem Begräbnifsorte seiner Vorfahren beigesetzt wurde. In diesem Falle ist der Gedanke an eine *Vereinigung* verwesender Leichname mit längst verwesten Leichnamen höchst sinnlos. 1 Mos. 25, 8, wo von dem Begraben Abrahams in der neu angekauften Höhle, in welcher nur Sarah beigesetzt war, die Rede ist, heifst es: „*dafs er sich zu seinen Völkern versammelt habe* (וַיֵּאָסֶף אֶל־עַמָּיו).“ V. 9 wird dann erst hinzugesetzt: „und es begruben ihn seine Söhne Isaak und Ismael.“ Abrahams Vorfahren ruhten zu Ur in Chaldäa, dem Wohnsitze seiner Vorfahren. 1 Mos. 25, 17 heifst es von Ismael, der in Arabien in weiter Entfernung von Canaan starb: „Ismael war 137 Jahre alt, *als er verschied* (eigentl.: *verhauchte, aushauchte die Seele*) *und starb und zu seinen Völkern versammelt wurde* (וַיִּגְוַע וַיָּמָת וַיֵּאָסֶף אֶל־עַמָּיו).“ 1 Mos. 35, 29 heifst es von Isaaks Tode: „*Und Isaak verschied und starb und wurde versammelt zu seinen Völkern, alt und lebenssatt, und es begruben ihn Esau und Jakob, seine Söhne* (וַיִּגְוַע יִצְחָק וַיָּמָת וַיֵּאָסֶף אֶל־עַמָּיו זָקֵן וּשְׂבַע יָמִים וַיִּקְבְּרוּ אֹתוֹ עֵשָׂו וְיַעֲקֹב בָּנָיו).“ Und von Aharon, der auf dem Berge Hor starb und dessen Begleiter Moses und Eleasar allein zurückkommen, ohne seine Leiche mitzubringen, wird 4 Mos. 20, 24 gesagt: „*Aharon soll gesammelt werden zu seinen Völkern*

(יֵאָסֵף אַהֲרֹן אֶל־עַמָּיו), denn er soll nicht kommen in das Land (Canaan), das ich den Söhnen Israels geben will, darum weil ihr widerspenstig waret gegen mein Wort beim Hader Wasser.“ 1 Mos. 49, 29 spricht Jakob kurz vor seinem Tode : „*Ich werde zu meinem Volke versammelt* (אֲנִי נֶאֱסָף אֶל־עַמִּי); begrabet mich bei meinen Vätern,“ und daselbst V. 33 heifst es : „*Und er verschied und ward zu seinen Völkern versammelt* (וַיִּגְוַע וַיֵּאָסֶף אֶל־עַמָּיו).“ Um ihn zu *begraben*, mufs erst, nachdem man lange um ihn getrauert hatte, ein weiter Zug nach Canaan unternommen werden. Nach mehreren Auslegern gehört auch hieher, was Jakob 1 Mos. 37, 35 sagt : „*Ich werde zu meinem Sohne* (Joseph, den er für nicht begraben, sondern vom wilden Thiere zerrissen hielt) *voll Trauer in den Scheol* (13) *fahren* (אֵל־בְּנִי אָבֵל שְׁאֹלָה)“. Der Ausdruck : *versammelt werden zu den Vätern* wird 5 Mos. 31, 16; 1 Kön. 2, 10; 16, 28; 2 Kön. 21, 18 auch von Moses, David, Omri und Manasse, welche nicht bei ihren Vätern begraben wurden, gebraucht. 2 Sam. 12, 23 sagt David von seinem verstorbenen, mit der Bethsaba erzeugten Sohne : „*Ich gehe zu ihm, aber er kehrt nicht zu mir zurück* (אֲנִי הֹלֵךְ אֵלָיו וְהוּא לֹא־יָשׁוּב אֵלָי).“ Da das *Versammeltwerden* (נֶאֱסַף) auch da gebraucht wird, wo von einer Beisetzung im Erbbegräbnisse nicht die Rede sein kann, so mufs dasselbe von einem geistigen Versammeltwerden erklärt werden. Dafs der Abgeschiedene nach dem Tode fortdauert, im Besitze seines Bewufstseins bleibt, und wenigstens der Fromme selbst eine Kenntnifs der Zukunft besitzt, besagt 1 Sam. 28, 19, wonach der nach dem Tode erschienene Samuel dem Saul und seinen Söhnen

---

(13) Für die Frommen und Gott Ergebenen war der Scheol aber nicht der Ort der Strafe, die γέεννα, sondern der Schoofs Abrahams, limbus patrum, das Paradies (Luc. 16, 22 ff.), wohin auch der bekehrte Schächer am Kreuze zuerst kam, vgl. Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie, Jahrg. 24, 1863, S. 22 ff., wo sich ein Conferenz-Vortrag von Friedr. Laible über : „Niedergefahren zur Hölle“ findet.

den Tod mit den Worten vorherverkündigt : „*Morgen bist du und deine Söhne bei mir* (מָחָר אַתָּה וּבָנֶיךָ עִמִּי).“ Hier ist deutlich von einer Vereinigung der Seele aufser dem Grabe die Rede. — Wäre nicht der Glaube an eine Fortdauer der Seele nach dem Tode und von einer höheren Erkenntnifs der Verstorbenen im Volke vorhanden gewesen, so hätte Saul nicht zu einer Wahrsagerin zu Endor sich wenden und durch dieselbe den Samuel befragen können. Der Zustand der abgeschiedenen Seelen im Scheol war demnach auch ein ganz verschiedener, für die Frommen der Schoofs Abrahams (Luc. 16, 22 ff.), für die Gottlosen aber ein trauriger.

§. 14.

Das Vorhandensein des Glaubens an die Fortdauer der Seele liegt auch deutlich ausgesprochen in dem mosaischen Verbote, Todtenbeschwörungen zu treiben. So soll nach 5 Mos. 18, 11 in Israel kein *Beschwörer* (חֹבֵר חָבֶר) und *Todtenbeschwörer* (שֹׁאֵל אוֹב *der Bauchredner befragt*) oder *Weissager* (יִדְּעֹנִי) und keiner *der die Todten rufen läfst* (דֹּרֵשׁ אֶל־הַמֵּתִים) gefunden werden, weil sie alle ein Gräuel Jehovas sind, vgl. 3 Mos. 19, 31; 20, 6. 27. Beruhte der Glaube, dafs ein Todtenbeschwörer die Abgeschiedenen wieder erscheinen lassen könne, auch auf Täuschung und Betrug, so beweist dieser Glaube doch, dafs man die Abgeschiedenen noch fortexistirend und mit höheren Kenntnissen und namentlich mit Kenntnissen der Zukunft ausgerüstet sich dachte. Es scheinen die Betrüger Bauchrednerei אוֹב angewandt zu haben, weil derjenige, welcher etwas von dem Geiste erfahren wollte, eine leise Stimme hörte, die von der Erde heraufzukommen schien (וְהָיָה כְּאוֹב מֵאֶרֶץ קוֹלֵךְ Jes. 29, 4). Es wurde aber der Geist nicht gesehen, welchen die Beschwörer zu sehen und zu hören behaupteten. Da Moses den heidnischen Aberglauben und die Betrügereien, welche die Todtenbeschwörer trieben,

unter Israel nicht dulden konnte, indem Jehova, der eine wahre Gott, als derjenige gelehrt wird, welcher selbst oder durch seine Boten seine Verehrer über alles Wichtige und Nützliche belehrt, so wurden die Zaubereien und Todtenbeschwörungen unter Todesstrafe verboten.

Als der Ort, wohin die Abgeschiedenen kommen, wird öfters der שְׁאוֹל (LXX ᾅδης, Vulg. *infernus*) (1 Mos. 37, 35), wohin Jakob trauernd zu seinem todtgeglaubten Sohne Joseph hinabsteigen will, bezeichnet, vgl. 42, 38; 44, 29. 31; 4 Mos. 16, 30. 33; 5 Mos. 32, 22. — שְׁאוֹל (von שָׁאַל, nach Meier, Fürst u. A. *eindringen* in Jemanden oder Etwas, arab. سَأَلَ mit Worten *in Jemanden eindringen, dringend fragen, sich erkundigen*, daher *bitten, fordern*, nach Gesenius u. A. שָׁעַל *hohl sein*, daher שֹׁעַל *hohle Hand* (Jes. 40, 12; 1 Kön. 20, 10), syr. ܫܥܠܐ dass. שׁוּעָל *Fuchs*, eigentl. *Höhlenbewohner*, מִשְׁעוֹל *hohler Weg* (Fürst: *ein sich einsenkender Platz*), *Hohlweg* (4 Mos. 22, 24), bezeichnet hiernach entweder *Tiefe*, *Kluft*, *Schlucht*, *Abgrund*, *Unterwelt*, *Unterirdisches*, eigentl. das tief Eingedrungene, Gesenkte (vgl. Ps. 139, 15), oder *Höhle*, *Erdhöhle*, *Todtenhöhle*, unser *Hölle* (14), *coelum* von κοῖλος und ist verschieden von קֶבֶר *Grab* und בּוֹר, arab. بُورَةٌ *Grube*, *Grab* (Ps. 28, 1; 30, 4; 88, 5; Jes. 38, 18). Für die Bedeutung *die Tiefe* spricht insbesondere Jes. 7, 11 (Aquila, Symmachus, Theod.) im Gegensatze zu מַעְלָה *in der Höhe*. — Auch bezeichnet das verwandte ungebräuchliche שָׁעַל wohl eigentl. *sich einbiegen, senken*, wie das arab. ثَغَرَ, daher ثَغْرٌ *Bucht*, *Engpaſs*, ثُغْرَةٌ *Biegung*, *Senkung*, *Kluft*, aram. שְׁעַל, ܫܥܠ. Die Meinung vieler Gelehrten, daſs שְׁאוֹל von שָׁאַל *fordern, verlangen* abzuleiten sei, ist uns aus mehreren Gründen

---

(14) Vgl. Goth. *halja*, altdeutsch *hella*, *hellja*, *infernus*, vgl. *hellir*, *Höhle*, *hol cavus*, *foramen*, *holl foramen*, *hal*, *hale*, angelsächs. *caverna*.

ganz unwahrscheinlich. Die Vertauschung der Gutturalen א und ע findet sich oft, wie bei גָּאַל und גָּעַל *beflecken*, תָּאַב und תָּעַב *verabscheuen*, גָּמָא und גָּמַע *trinken*, *schlürfen*, פִּתְאֹם *plötzlich*, *augenblicklich* von פֶּתַע *Augenblick* u. a.

§. 15.

Nach dem Gesagten unterliegt es also nicht dem mindesten Zweifel, daſs der Glaube an die Unsterblichkeit zur Zeit Moses und vor ihm bei den Hebräern vorhanden gewesen ist. Nur das muſs man zugeben, daſs Moses nicht einen förmlichen Unterricht über das Leben nach dem Tode ertheilt hat; aber dieser Unterricht wird auch nicht in den nachmosaischen Schriften, ja selbst nicht im neuen Testamente gegeben, indem diese Lehre als allgemein bekannt und geglaubt vorausgesetzt wird. Ist nun auch die Lehre von der Unsterblichkeit, welche der Pentateuch enthält, eine noch unvollkommene, und findet diese auch noch keine Bestätigung durch die Hinweisung auf die *ewigen* Folgen der Sünde, welche ein nicht unwichtiges Bekehrungsmittel ist, so gilt dieses auch in Beziehung auf die Erkenntniſs Gottes und die Heilsmittel. Für den frommen Gottesverehrer war aber das, was der Pentateuch von der Unsterblichkeit enthält, genügend, erreichte den von Gott beabsichtigten Zweck in dem göttlichen Erziehungsplane Israels. Der Grund, warum der Pentateuch sich mit der Grundlegung des wahren Unsterblichkeitsglaubens begnügte, mag mitliegen in der Rücksicht auf den falschen ägyptischen Unsterblichkeitsglauben, wodurch selbst die richtige Lehre dem Miſsverstande ausgesetzt war (15). Die Verhältnisse

---

(15) Ueber den schädlichen Einfluſs der Lehre von der Unsterblichkeit bei den Aegyptern, ihren Miſsbrauch im Interesse der Priester, vgl. Schlosser, Uebers. I, 1, S. 86. Bei den Aegyptern galt der Leib mehr als die Seele und war eine Menschenseele nicht charak-

und der geistige Zustand Israels machten es rathsam, die ganze und ungetheilte Aufmerksamkeit des Volkes auf die *diesseitige Vergeltung* hinzulenken, damit, wenn diese erst Wurzel gefafst, der Glaube an die jenseitige von selbst hervorbreche. Jedenfalls aber sind die Mängel des Pentateuchs in Bezug auf die Lehre von der Unsterblichkeit nicht von der Art, dafs sie seinen Charakter als Urkunde göttlicher Offenbarung gefährden.

§. 16.

Da, wie wir dargethan haben, mehrere wichtige Gründe für den Glauben an die Unsterblichkeit des Menschen bei den alten Hebräern sprechen, und dieser Glaube auch von Einflufs auf das religiössittliche Leben gewesen ist, so mufs man sich darüber wundern, wie man denselben den alten Hebräern absprechen konnte. Schon der arabische Schriftsteller Ismael ben Aly spricht diese Meinung bei Maracci Prodr. ad Aleor. p. 13 aus, wo er sagt : „Pentateuchus, quem nunc habemus, indignus est, qui habeat deum auctorem : continet enim plurimas superstitiones et vanitates, ut patet cap. 13 levitici, ubi agitur de purgatione leprosorum : et alibi plurimis in locis. Nihil enim in eo legitur, quod pertineat ad res aeternas, ut ad Paradisum, ad Gehennam, ad iudicium extremum, sed omnia, quae sunt in eo, res terrenas ac temporales respiciunt.“ Maraccius antwortet auf diesen Beweis : „Quod Pentateuchus de rebus spiritualibus et aeternis non ita clare loquatur, non probat, non esse librum (Pentateuchum) divinum, vel fuisse corruptum. Continet sane hoc, sed sub velamine figurarum et allegoriarum : et in eo ipsa temporalia et

---

teristisch von einer Thierseele verschieden; weshalb bei denselben von einer sittlichen Bedeutung der Lehre von der Unsterblichkeit nicht die Rede sein kann.

terrena, tanquam spiritualium et coelestium symbola proponebantur. At enim, cur non palam, et absque figurarum velamine haec eadem Israelis ingerebantur? Quia nimis erant rudes, et spiritualium rerum incapaces : et quia Christo haec eadem clare aperteque manifestanda reservabantur." Nach Kant, Rel. der Vern. S. 177. 178 sind im mosaischen Gesetze alle Folgen aus der Uebertretung oder Erfüllung der Gebote nur auf solche eingeschränkt, welche in dieser Welt Jedermann zugetheilt werden können. „Da nun ohne Glauben an ein künftiges Leben gar keine Religion gedacht werden kann, so enthält das Judenthum gar keinen Religionsglauben (?)". Die Deisten fanden in diesem Argumente einen wichtigen Beweis gegen den göttlichen Charakter der mosaischen Oeconomie. Dieses thut auch Bolingbroke bei Leland, Th. II, S. 718 ff., obgleich er selbst an zukünftige Belohnungen und Bestrafungen nicht glaubt. In demselben Sinne haben sich die deutschen Rationalisten ausgesprochen, und sind so in die Fufstapfen der englischen Deisten getreten. Durch das Fehlen der Lehre von der Unsterblichkeit soll die mosaische Religion unter der heidnischen stehen. Nach de Wette, bibl. Theol. §. 113, hat Moses die Lehre von der Unsterblichkeit zwar von Aegypten her gekannt, aber sie nicht eingeführt, weil sie ohne Mythologie nicht zu geben war, weil sie Veranlassung zum Todtendienste geben konnte. An de Wette schliefst sich, wie gewöhnlich, von Cölln, biblische Theol. Bd. I, S. 204 ff. an. Nach Vatke S. 697 war die mosaische Religion für die ägyptische Unsterblichkeitslehre zu gut und hat sich später aus dem Principe des A. T., zu dem sie nicht pafste, eine höhere Unsterblichkeitslehre entwickelt.

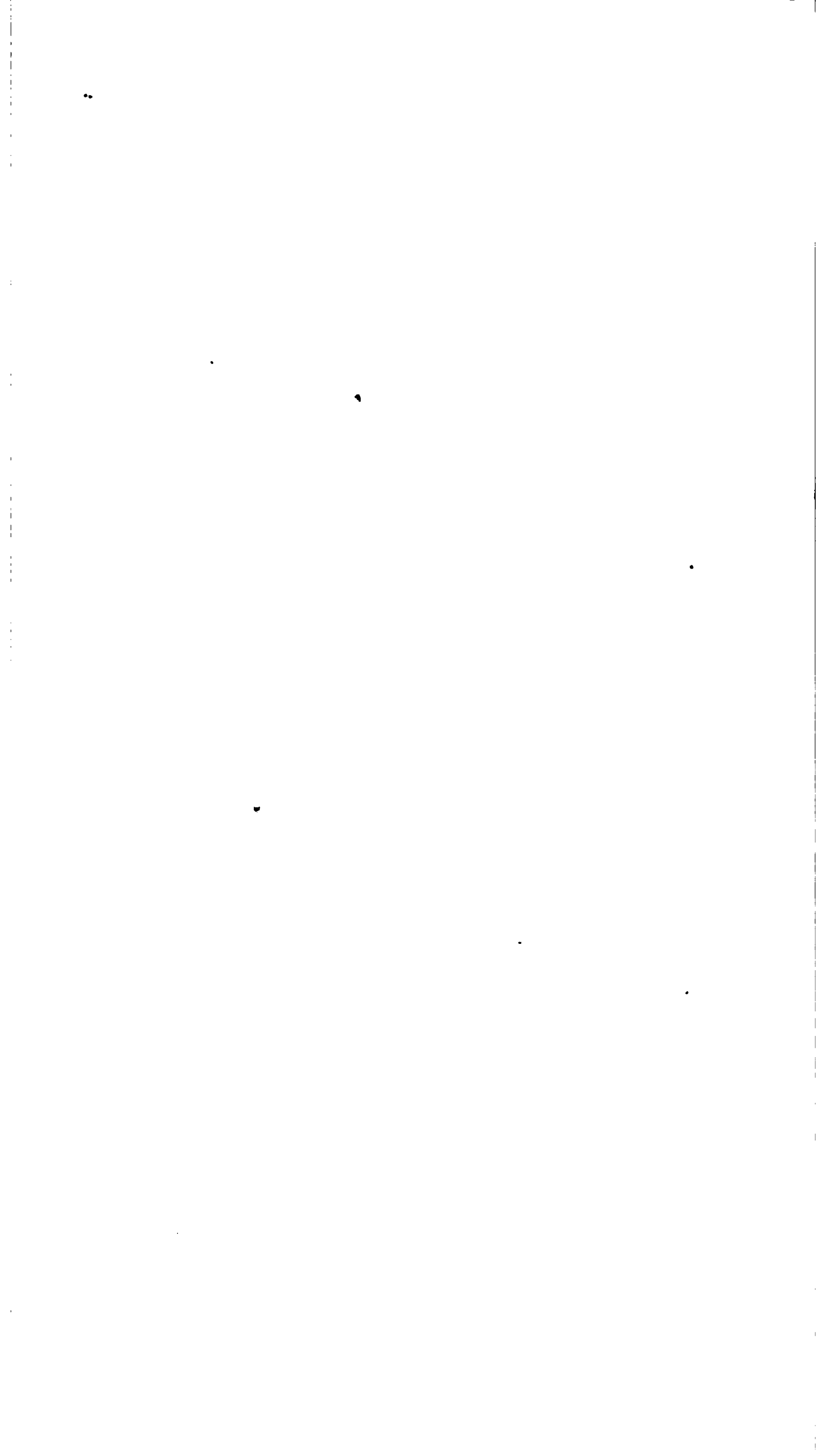
Merkwürdig ist, wie mehrere Vertheidiger der Göttlichkeit der mosaischen Religion diejenigen bekämpfen, welche die auf das Fehlen der Lehre von der Unsterblichkeit gegründeten Angriffe zu widerlegen gesucht haben. Nach Walburton, „die göttliche Sendung Mosis", soll

eben darin, dafs von der Lehre von zukünftigen Belohnungen und Bestrafungen im Pentateuch kein Gebrauch gemacht werde, ein Beweis der Göttlichkeit der mosaischen Religion liegen, weil die Religion, welche nicht auf dem Lehrsatze von der Unsterblichkeit der Seele und Verheifsung des ewigen Lebens gegründet ist, die wahre sein und durch eine ganz aufserordentliche Vorsehung Gottes unterstützt werden müsse, vgl. Th. III, S. 126. 134. — Allein die Behauptung, dafs zeitliche und ewige Belohnungen mit einander unverträglich seien, vgl. Th. III, S. 122, findet schon ihre Widerlegung darin, dafs die späteren Juden und die Christen beide nicht blofs vereinbar gefunden, sondern auch als wirklich vorhanden geglaubt haben. Dafs Gott auch nach der Lehre des neuen Testamentes nicht selten das Gute schon diesseits belohnt und das Böse auch diesseits bestraft, beweiset schon der Ausspruch des Herrn in den acht Seligkeiten und die Geschichte des jüdischen Volkes. Wäre die Ansicht Walburton's, dafs das Christenthum nur eine jenseitige Vergeltung lehre, wahr, so würde im Christenthum ein wichtiger Antrieb zu einem Gott wohlgefälligen Leben fehlen. Der Glaube an eine diesseitige Vergeltung hat einen mächtigen Antrieb zum Glauben an die jenseitige. Dafs die diesseitige Vergeltung im A. B. nicht immer erfolgt sei, zeigt die Geschichte Israels und die Aussprüche mehrerer Schriftsteller, wonach die Frommen, und insbesondere die Propheten, nicht selten ihr ganzes Leben mit ihren Zeitgenossen einen Kampf zu bestehen hatten und nicht Wenige eines gewaltsamen Todes gestorben sind. — Wenn Joh. Dav. Michaelis, Diss. argumenta immortal. ex Mose, Synt. I, p. 80, wo derselbe wie Walburton die Vergeltung des N. B. in das jenseitige Leben verlegt, und Mos. Recht §. 14 die Auslassung der Lehre von zukünftigen Belohnungen und Bestrafungen dadurch zu rechtfertigen sucht, dafs das ganze mosaische Gesetz nur ein bürgerliches gewesen, in welches keine Belohnungen und Bestrafungen nach dem Tode gehörten,

so kann Moses nicht mehr als göttlicher Gesandter betrachtet werden. — Nach Flatt S. 117 ff. sollen die Hebräer für die Lehre an die Unsterblichkeit und Vergeltung noch nicht fähig und dieselbe wirkungslos gewesen sein, und nach Steudel, Glaubenslehre, S. 448 hatte das A. T. erst auf dem Wege der Erfahrung die Ideen der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes in die Gemüther unentreifsbar zu pflanzen, bis der Glaube an die Unsterblichkeit unter dem Volke auf eine segensreiche Weise Wurzel fassen konnte. Allein alle diese Rechtfertigungen sind unhaltbar und gehen von falschen Ansichten aus. Hätten wir im Pentateuch auch nur die einzige Stelle, welche von der Hinwegnahme Henochs handelt, so würde sie schon zum Beweise genügen, dafs man an eine Fortdauer und an eine Belohnung im jenseitigen Leben geglaubt hat.

IX.

Die Verhärtung Pharao's.



§. 1.

Unter den Schwierigkeiten, welche die heil. Schrift enthält, nimmt die öftere Erwähnung der Verhärtung oder Verstockung Pharao's eine nicht unwichtige Stelle ein. Zu allen Zeiten hat man in der Angabe, daſs Gott das Herz Pharao's verhärtet haben soll, etwas Auffallendes und Hartes gefunden. Nicht gering ist die Zahl der Gelehrten, welchen die Verhärtung Pharao's anstöſsig war und mit der richtigen Idee über Gott unvereinbar geschienen hat. Es wurden die Angaben über diese Verhärtung selbst von Mehreren als ein nicht unwichtiger Beweisgrund angeführt, daſs, da nach einem richtigen Begriffe von Gott demselben nicht eine Verhärtung des Menschen zugeschrieben werden könne, die heil. Schrift in diesen Angaben Unwahres und Falsches berichte und daher nicht eine göttliche Offenbarung enthalten könne. Calvin und seine Anhänger glaubten in den Stellen, worin von der Verhärtung Pharao's durch Gott die Rede ist, einen deutlichen Beweis zu finden, daſs er ihn proprie et active verhärtet und durch seinen Einfluſs auf sein Herz zur Verstockung geführt habe. Bevor wir auf die Erklärung und Lösung dieser Schwierigkeit näher eingehen, die verschiedenen Lösungen angeben und beurtheilen, und zeigen, daſs Pharao nicht von Gott, sondern durch seine eigene Bosheit eigentlich und direct verhärtet worden sei, wollen wir die betreffenden Stellen wörtlich anführen. Die erste Stelle, in welcher von der Verhärtung Pharao's die Rede ist, findet

sich 2 Mos. 4, 21. Hier spricht Jehova bei der Sendung Moses nach Aegypten zur Befreiung Israels aus demselben: „Wenn du wegziehest und nach Aegypten zurückkehrest, so siehe auf alle die Wunder, die ich in deine Hand gelegt habe, dafs du sie vor Pharao thuest: *ich aber will sein Herz verhärten* (וַאֲנִי אֲחַזֵּק אֶת־לִבּוֹ), dafs er das Volk nicht entläfst." In dem wiederholten Befehle Jehovas an Moses, durch Aaron seinen Bruder von Pharao die Entlassung Israels aus Aegypten zu fordern, heifst es 2 Mos. 7, 3. 4: „*Aber ich will Pharao's Herz verhärten, dafs ich meine Zeichen und meine Wunder zahlreich mache* (וַאֲנִי אַקְשֶׁה אֶת־לֵב פַּרְעֹה וְהִרְבֵּיתִי אֶת־אֹתֹתַי וְאֶת־מוֹפְתַי) im Lande Aegypten. Pharao wird nicht auf euch hören, und ich will meine Hand auf Aegypten legen, und *meine Heere* (צִבְאֹתַי), mein Volk, die Söhne Israels, wegführen aus dem Lande Aegypten durch grofse Gerichte." Nach der Wunderplage der Blattern, woran selbst die Zeichendeuter zu leiden hatten, heifst es 9, 12: „Aber Jehova *verhärtete* (יְחַזֵּק) das Herz Pharao's, und er hörte sie nicht, so wie Jehova zu Moses geredet hatte." Nach V. 16 daselbst will Jehova den Pharao leben lassen, damit er seine Macht (Kraft) sehen lasse und damit man erzähle seinen Namen auf der ganzen Erde. Nach der Wunderplage des Hagels heifst es 10, 1: „Und Jehova sprach zu Mose: Gehe zu Pharao, denn ich habe sein Herz verhärtet (הִכְבַּדְתִּי) und das Herz seiner Knechte, damit ich diese *meine Zeichen* (אֹתֹתַי) thue unter ihnen," 10, 2: „und dafs ihr erzählet euren Söhnen und den Söhnen eurer Söhne, was ich ausgerichtet in Aegypten und meine Zeichen, die ich gethan unter ihnen, und damit ihr wisset, dafs ich Jehova bin." Und nach der Heuschreckenplage 10, 20: „Aber Jehova *verhärtete* (וַיְחַזֵּק) das Herz Pharao's und er liefs die Söhne Israels nicht ziehen," und nach der *dreitägigen* dichten Finsternifs V. 27: „Aber Jehova *verhärtete* (וַיְחַזֵּק) das Herz Pharao's und er wollte sie nicht ziehen lassen." Nachdem Jehova dem Moses angekündigt hatte, dafs er noch eine zehnte Plage, die Tödtung der

Erstgeburt, wegen der Verhärtung Pharao's über Aegypten senden, und dadurch denselben geneigt werden lassen wolle, Israel aus dem Lande zu entlassen, wird 11, 10 hinzugefügt: „Mose und Aaron thaten alle diese *Wunder* (הַמֹּפְתִים), aber Jehova *verhärtete* (וַיְחַזֵּק) das Herz Pharao's, und er liefs die Söhne Israels nicht ziehen aus seinem Lande.“ Nach dem Antritte des Zuges in die Wüste heifst es 2 Mos. 14, 4: „und ich werde das Herz Pharao's *verhärten* (חִזַּקְתִּי), dafs er euch nachjage und ich will mich verherrlichen an Pharao und an seiner ganzen Macht und die Aegypter sollen erfahren, dafs ich Jehova bin.“ V. 8: „und Jehova *verhärtete* (וַיְחַזֵּק) das Herz Pharao's, des Königs von Aegypten, dafs er den Söhnen Israels nachjagte“, V. 17: „und ich (Jehova) siehe, ich will das Herz der Aegypter *verhärten* (וַאֲנִי הִנְנִי מְחַזֵּק אֶת־לֵב מִצְרַיִם), dafs sie euch nachziehen, und will euch verherrlichen an Pharao und an aller seiner Macht, an seinen Wagen und an seinen Reitern.“ Was in zehn Stellen von der Verhärtung Pharao's durch Jehova ausgesagt wird, das wird in anderen zehn Stellen dem Pharao selbst zugeschrieben. Denn 2 Mos. 7, 13 heifst es von Pharao, nachdem der Stab Aarons vor demselben in eine Schlange verwandelt worden war und die Zeichendeuter (Zauberer) Aegyptens auch dieses *mit ihren Künsten* (בְּלַהֲטֵיהֶם) gethan hätten, welche aber der Stab Pharao's verschlang: „Und Pharao's Herz *blieb hart* (*verstockt* כָּבֵד), und er hörte sie (Mose und Aaron) nicht, so wie Jehova geredet hatte.“ Nach Verwandlung der Gewässer Aegyptens in Blut heifst es V. 22: „und es thaten auch also *die Zeichendeuter Aegyptens* (חַרְטֻמֵּי מִצְרַיִם) mit ihren Künsten, und Pharao's Herz *blieb hart* (יֶחֱזַק) und er hörte sie (Mose und Aaron) nicht, so wie Jehova geredet.“ 8, 11 (15) heifst es nach Tödtung der Frösche: „Da aber Pharao sah, dafs er Luft bekommen, *verhärtete er* (הַכְבֵּד) sein Herz und hörte sie nicht, so wie Jehova geredet hatte“; und daselbst V. 14. 15 (18. 19) nach Angabe der Plage durch Mücken: „Und es thaten auch also die

Zeichendeuter mit ihren Künsten, um Mücken hervorzubringen, aber sie konnten nicht und die Mücken waren an Menschen und an Vieh. Da sprachen die Zeichendeuter zu Pharao, das ist der Finger Gottes! Aber Pharao's Herz *blieb hart* (וַיֶּחֱזַק) und er hörte sie nicht, sowie Jehova geredet." Und V. 28 (32) daselbst heifst es, nachdem erzählt, dafs Pharao auch nach Entfernung der *Fliegen* seine Zusage wieder zurückgenommen habe: „Aber Pharao *verhärtete* (וַיַּכְבֵּד) sein Herz auch dieses Mal und liefs das Volk nicht ziehen." Kap. 9, 7 heifst es wieder von Pharao, nachdem in Folge einer Pest viele Aegypter gestorben waren: „Aber Pharao's Herz *blieb hart* (וַיִּכְבַּד) und er liefs das Volk nicht ziehen"; und daselbst V. 34. 35 heifst es: „Da aber Pharao sah, dafs der Regen aufhörte und der Hagel und der Donner, fuhr er fort zu sündigen, und *verhärtete* (וַיַּכְבֵּד) sein Herz, er und seine Knechte. Und Pharao's Herz blieb hart, und er liefs die Söhne Israels nicht ziehen, so wie Jehova geredet durch Mose." 2 Mos. 13, 15 sagt Moses: „und es geschah, als Pharao *hart machte* (הִקְשָׁה) *sein Herz*, uns zu entlassen, da tödtete Jehova alle Erstgeburt im Lande Aegypten. . ." Vgl. 5 Mos. 2, 30; Ps. 95, 8; Sprüchw. 28, 14. Die Worte: וַיֶּחֱזַק לִבּוֹ, eigentl. *und fest war sein Herz* (7, 13. 22; 8, 15; 9, 35) haben offenbar den Sinn: es liefs sich sein Herz nicht bewegen und erweichen, oder umstimmen und willfährig machen, d. i. es war verstockt, eben so die im Wesentlichen gleichbedeutenden Worte: וַיִּכְבַּד לִבּוֹ (7, 14; 9, 7) eigentl. *und schwer war sein Herz*, d. i. es war stumpf und unempfindlich, so dafs es nicht durch die Wunderplage gerührt und zum Besseren bestimmt wurde, und וַיַּכְבֵּד לִבּוֹ (8, 11. 28; 9, 34), eigentl. *er machte schwer sein Herz*, d. h. er stumpfte sich gegen die göttliche Aufforderung ab und liefs sie nicht auf sein Herz wirken. כָּבֵד *schwer sein* wird auch vom Munde, Ohre und Auge gebraucht (1 Mos. 48, 10; Jes. 59, 1). — Als Zweck, warum Jehova den Pharao verstockt habe, wird angegeben, damit er seine

Wunder in Menge an den Aegyptern erweise (7, 3; 10, 1; 11, 9), ihnen seine Macht zeige (9, 16), sich an ihnen verherrliche und sie zur Erkenntnifs bringe, dafs er der wahre Gott sei (7, 5; 14, 4. 17 f.) und Keiner wie er auf der Erde (9, 14), seinen Namen bekannt mache auf der Erde (9, 16), und auch den Israeliten Veranlassung gebe, ihn als den wahren Gott zu erkennen und von seinen Thaten Kindern und Kindeskindern erzähle (10, 12). Die Folgen der göttlichen Absicht sind demnach 1) die Weigerung und Verstockung Pharao's, 2) die dadurch nöthig gewordenen Plagen und 3) die dadurch bei den Aegyptern und Israeliten bewirkte Erkenntnifs Jehovas. Wir fügen diesen Stellen noch bei Röm. 9, 17. 18, wo Paulus sagt: „Denn es spricht die Schrift von Pharao (2 Mos. 9, 10): „„Gerade dazu habe ich dich erweckt, damit ich zeige an dir meine Macht, und damit verkündigt werde mein Name auf der ganzen Erde."" Demnach also, wen er will, begnadigt er, und wen er will, verhärtet er (*σκληρύνει*)."

§. 2.

Unter den oben angeführten Stellen, in welchen man eine schwer zu lösende Schwierigkeit gefunden hat und welche verschiedene Erklärungsversuche hervorgerufen haben, sind es hauptsächlich diejenigen, welche Jehova eine Verhärtung und Verstockung des Herzens Pharao zugeschrieben. Nicht Wenigen, namentlich den Gnostikern, hat die Verhärtung Pharao's durch Jehova zur Anklage gegen die heil. Schrift gedient und ist eine Veranlassung gewesen, zu behaupten, dafs eine Verhärtung von Seiten Gottes mit einem richtigen Gottesbegriff unvereinbar sei. Nach Knobel (die Bücher Exodus und Leviticus, Leipz. 1857), S. 39, geräth der Verfasser des Pentateuchs in ein Räthsel, wenn er in anderen Stellen Pharao als den freien Urheber seiner Verstockung und damit als die Ursache der weiteren Folgen hinstellt. Er weifs die Lehren von

der göttlichen Fügung und der menschlichen Freiheit nicht gehörig zu begrenzen und mit einander in Einklang zu bringen, vgl. v. Cölln, bibl. Theol. Bd. I, S. 183 f.

Die Versuche, die Schwierigkeit zu lösen, sind verschiedener Art. Sie sind hauptsächlich folgende.

1) Da, wie die obigen Stellen darthun, von der Verhärtung Piel und Hiphil gebraucht werden, diese Conjugationen, namentlich Piel, öfters *einzulassen*, *lassen* ausdrücken, so haben mehrere Gelehrte durch diese Bedeutung die Schwierigkeit zu entfernen gesucht und behauptet, dafs jene Stellen gar nicht von einer Verhärtung durch Jehova handelten. Das Verhärten, Verstocken soll ein *Verhärten-*, *Verstockenlassen* bedeuten. Rohrbacher schreibt in seiner Universalgeschichte der katholischen Kirche, erster Band, deutsche Uebersetzung von Fr. Hülskamp, S. 297 : „Die von der hebräischen Grammatik nur etwas verstehen, werden sich über diesen Ausdruck nicht wundern. Die Zeitwörter haben im Hebräischen vier (?) active Conjugationsformen. Die erste drückt die einfache Handlung aus, wie : *er hat verhärtet.* Die dritte (Piel) giebt die entferntere Thätigkeit an, wie : *er hat verhärtet gemacht, er hat verhärten lassen, er hat zu verhärten befohlen geruht.* Nun steht die erste häufig für die dritte, wie wenn es heifst : „„Saul gab mit Trompetenschall dem ganzen Lande kund,““ für : „„er liefs kund geben““ (1 Sam. 13, 3). Wenn Gott also hier ankündigt, er wolle das Herz Pharao's verhärten, so heifst das so viel als : er wolle es sich verhärten lassen. So werden wir denn auch sehen, wie der König selber sein Herz verhärtet, trotz aller Zeichen und Wunder, die es erweichen sollen.“ Dafs Piel bisweilen ein *lassen*, *halten* bedeutet, beweiset z. B. חָיָה *leben*, in Piel *leben lassen* (1 Mos. 12, 12; 2 Mos. 1, 17; Job 36, 6; Kohel. 7, 12). So bezeichnet עָבַר *über etwas gehen*, *übertreten*, *durchgehen*, *durchziehen*, *vorübergehen*, in Hiph. *durchgehen lassen* (5 Mos. 2, 30), *gehen lassen* (2 Mos. 36, 6; Esr. 1, 1; 10, 7), daher

הֶעֱבִיר שׁוֹפָר *die Posaune ertönen lassen* (3 Mos. 25, 9), *vorübergehen lassen* (1 Sam. 16, 8. 10; 20, 36).

Zum Beweise, dafs in der heil. Schrift das, was in Folge der *Zulassung* geschieht, so dargestellt werde, dafs es durch einen göttlichen Einflufs geschehe, könnte man sich berufen auf den Umstand, dafs an mehreren Stellen die Verhärtung dem Pharao selbst zugeschrieben wird. Wäre die Verhärtung Pharao's von einem directen Einflufs auf den Willen desselben ausgegangen, so konnte nicht gesagt werden, dafs Pharao selbst sein Herz verhärtet habe. Dafs dasjenige, was durch göttliche Fügung geschieht, bisweilen so dargestellt werde, dafs es durch einen Menschen geschieht, beweiset die Stelle Jer. 1, 10, wo es von dem Propheten heifst: „Siehe, ich (Jehova) habe dich heute gesetzt über Völker und Königreiche, *auszureifsen, zu zerstören, zu verderben und zu verheeren, zu bauen und zu pflanzen* (לִנְתוֹשׁ וְלִנְתוֹץ וּלְהַאֲבִיד וְלַהֲרוֹס לִבְנוֹת וְלִנְטוֹעַ)." Dereser bemerkt zu dieser Stelle: „du wirst weissagen, dafs mehrere Königreiche zerstört, und andere neu gegründet werden; und beides wird unfehlbar geschehen. Wenn die Propheten etwas im Namen Gottes vorhersagten, das gewifs erfolgen mufste, so wird es so vorgestellt, als wenn sie es selbst veranstalteten und ausführten." 1 Mos. 27, 37 sagt der von Gott erleuchtete Isaak zu Esau über dessen Bruder Jakob: „Siehe! zum Herrn habe ich ihn gesetzt über dich, und alle seine Brüder habe ich ihm zu Knechten gegeben, und Getreide und Most habe ich ihm verliehen." 49, 7 sagt Jakob, indem er Simeon und Levi den göttlichen Beschlufs mittheilt, in dessen Namen: „ich will sie zertheilen in Jakob und will sie zerstreuen in Israel," vgl. Mich. 2, 12. Dafs die Verhärtung Pharao's in einem *Zulassen* von Seiten Gottes bestanden habe, nehmen auch viele ältere Theologen an. Pfeiffer schreibt dub. vexat. p. 221: „deus dicitur cor Pharaonis indurare permisive, permittendo scil. iusto iudicio, ut ille, qui se emoliri non patiebatur, sibi permissus durus maneret in propriam per-

niciem." Dafs das *Verhärten* oder *Verstocken* so viel sei als *verhärten, verstocken lassen,* nehmen auch Corn. a Lapide, Tirin, Calmet, Heinr. Braun zu Mos. 4, 21, Wilh. sowie Fr. Hezel, Joh. Christ. Fr. Schulze, Schol. in vetus Testament., vol. I, Norimb. 1783 an, welcher zu Mos. 4, 21 schreibt: „Quae cum perspicua sint, non est, quod verba הִקְשָׁה et אִמֵּץ in eodem loco Deut. 2, 30 interpretemur *effecit,* ut durus, obstinatus esset, sive *induravit, obstinavit,* sed durum, obstinatum esse *sivit,* Sichonis contumaciam et animi duritiem *non cohibuit.* Neque alia est ratio locorum (Jos. 11, 20; Exod. 4, 21; 7, 3; 10, 1. 20. 27; 11, 10; 14, 4. 8. 17), in quibus omnibus Pharaonis Aegyptiorumque contumaciam ab ipsis ortam (cf. omnino Exod. 3, 19; 7, 13; 8, 28; 9, 34) non *effecisse* sed *permisisse* deus item dicitur, ut Esai. 63, 17. Israelitas non *indurasse* aut *in errorem adduxisse* sed *suae* (cf. v. 10) *contumaciae reliquisse, errare sivisse* perhibetur. Ex eadem lege interpretanda etiam sunt loca 2 Sam. 24, 1 *instigare* h. e. *instigari* (a Satana 1 Paral. 21, 1) *sinere.* Job 1, 21 *auferre* h. e. *auferri sinere* (cf. v. 12 sq.), Ps. 105, 25 *mutare* h. e. *mutari sinere* quod satis perspicuum est ex historia (Exod. 1, 8—10) cuius manifestam rationem habet Psalmus. Deut. 4, 19, quae deus reliquis gentibus *distribuit* h. e. quae deus reliquas gentes *partiri inter se sivit* (cf. Act. 14, 15. 16). Judaeis contra deus idola eiusmodi nulla *distribuerat* Deut. 29, 25 h. e. leges contra idololatriam expressissimas tulerat eosque sibi etiam singularibus beneficiis obstrinxerat v. 24 et cap. 4, 14—20. Unde non *siti sunt* constituere sibi deos instar caeterarum gentium cf. Ps. 147, 19. 20. Eundem loquendi usum hebraicum tenet etiam Paulus 2 Thess. 2, 11 *πεμφει αὐτοις* h. e. יָבִיא עֲלֵיהֶם *obvenire iis sinet,* non obstabit speciosae erroris confirmationi. Alieni igitur facti permissio in permittentis operibus numerari solet; et certe conservatio vitae Pharaonis, sine qua contumaciae eius nullus locus fuisset, pariter erat dei opus ac si pertinaciam regis morte citius antevertisset. Sed

factum, quod permittitur, a permittentis actu distat plurimum. Neque enim a permittente illud editur neque eodem consilio permittitur, quo committitur. Veluti Pharaonis contumacia a dei contemtione profecta est (Exod. 5, 2), cuius iste reus fuisset, etsi per maturam mortem non licuisset, tot factis illam prodere. Sed permisit deus contumaciam eo consilio, ut miraculis multis magnisque locus fieret (Exod. 7, 3 sq.), unde tum ab Israelitis (Exod. 10, 1 sq.) tum ab aliis (Exod. 9, 16) verus deus eiusque summa maiestas et horrendus impietatis exitus (Exod. 9, 14; 14, 4. 18) tanto luculentius intelligi posset, cf. omnino Storr, obss. ad Analog. et Synt. Hebr. pag. 25—29, Glasii philol. sacr. ed. recentiss. p. 242 sq. item Clerici et Michaelis notae ad h. l. nostrum, ubi non solum Hebraeos et Arabes, sed nonnunquam etiam Graecos, Romanos et Germanos praesertim affectu concitatos ita loqui recte adnotatur." Erwägen wir, dafs Pharao sich seiner Willensfreiheit bewufst war, indem er bei der siebenten Plage 9, 27 bekannte: „ich habe gesündigt, Jehova ist der Gerechte, ich und mein Volk sind die Bösen (*Ungerechten* רְשָׁעִים)", und beachten wir ferner, dafs seine Verstockung durch die wiederholte Weigerung der Erfüllung der göttlichen Forderung sich steigerte und er die Zeit zur Bufse und Sinnesänderung nicht benutzte, so kann offenbar von einer Verhärtung Pharao's durch Gott nur in so fern die Rede sein, als die wiederholte Forderung die wiederholte Weigerung zur Folge hatte und die Hartherzigkeit und Verstockung immer deutlicher sich offenbarte. Auch sucht Theodoret in der 12. Quaest. in Exodum, wo er die Frage: „wie die Worte 2 Mos. 4, 25: *ich will das Herz Pharao's verhärten*, zu verstehen seien," ausführlich beantwortet, die darin liegende Schwierigkeit dadurch zu lösen, dafs er zeigt, dafs Pharao seine Willensfreiheit während der Wunderplagen behalten habe und dadurch öfters erweicht worden sei, dafs er aber nach Entfernung der Plagen sich stets ohne äufseren Zwang frei-

willig verhärtet habe, und dafs diese Verhärtung in so weit von Gott veranlafst worden, als die Forderung der Entlassung Israels öfters wiederholt worden sei. Da Pharao sich wiederholt bereit zeige, den göttlichen Befehl zu erfüllen, aber auch wiederholt die Erfüllung verweigere, so liege darin der Beweis, dafs er seine Willensfreiheit gehabt habe. Es gleiche Pharao, fügt Theodoret hinzu, der Sonne, welche durch ihre Wärme das Wachs flüssig mache, den weichen Thon aber trocken und dadurch hart mache. In ähnlicher Weise sei nach Joh. 9, 39 Gott zum Gerichte in diese Welt gekommen, damit die, die nicht sehen, sehen und die sehen, blind würden.

§. 3.

2) Diese Lösung der Schwierigkeit, welche sich bei zahlreichen älteren und neueren Auslegern findet, ist in neuerer Zeit von mehreren Theologen bestritten und als eine mit der heil. Schrift unvereinbare bezeichnet worden. Unter den neueren Theologen, welche über die blofse *Zulassung* hinausgegangen sind, gehören Twesten, Dogmatik Th. II, S. 131 ff., Olshausen, Commentar zu den Briefen an die Römer, S. 323 ff., de Wette, Briefe an die Römer, S. 109, zweite Aufl., Keil, biblischer Commentar über das alte Testament, Th. I die Bücher Moses, Bd. I, Leipz. 1861 zu 4, 19—31, S. 338 ff. und Hengstenberg „die Authentie des Pentateuchs“ Bd. II, auch unter dem Titel : „Beiträge zur Einleitung in das alte Testament“, Berlin 1839, Bd. III, S. 463 ff., wo er schreibt: „Der Begriff der Zulassung ist auf dem Boden der christlichen Erfahrung eben so wenig erwachsen, wie auf dem der heil. Schrift. Er gehört blofs der Dogmatik an und ist eben deshalb auch dogmatisch nichts werth. Er ist eine von jenen unseligen Halbheiten, die entweder nach unten oder nach oben zu sich vollenden müssen. Die Schwierigkeiten, zu deren Beseitigung er erfunden worden,

beseitigt er nicht wirklich. Er setzt nur, so zu sagen, an die Stelle der Begehungs-, die Unterlassungssünde. „Quis enim," bemerkt mit Recht Beza, quaestion. et resp. liber in den tract. theol. S. 679, „magis in culpa est, quam qui malum imminens longissime prospiciat idque solo nutu impedire possit, et tamen illud non modo impediat, verum etiam permittat, id est eius mali patrandi facultatem concedat?" Dagegen verwickelt er sich in eine ganze Reihe neuer Schwierigkeiten und bedenklicher Folgen. 1) Er ist nicht im Stande, die vorliegenden Thatsachen genügend zu erklären. Wie wenig z. B. reicht man mit der bloſsen Zulassung bei einem Judas aus. Warum wurde er vom Herrn unter die Zahl seiner Apostel aufgenommen? Warum wurde ihm der Beutel gegeben? Man redet so oft von einem Wahnsinn des Verbrechens. Auf Grund solcher Wahrnehmungen hat sich in neuerer Zeit die Tendenz geltend gemacht, die Zurechnungsfähigkeit vieler Verbrecher zu läugnen. Und es ist unverkennbar, bloſs auf die einzelnen Ausbrüche der Sünde gesehen, stellt sich der Verbrecher gar oft als regiert von einer ihm fremden Macht dar, welcher er zum Spielball dient, der er sich gern entziehen möchte, wozu er aber trotz aller Anstrengungen nicht im Stande ist. Es ist ein *Verhängniſs,* daſs er diese oder jene Sünde begeht. Man lese nur einige Bände von Hitzig's criminalistischer Zeitschrift, und man wird sich davon überzeugen. Der Satz: „iratus ad poenam si quos trahit deus, auferre mentem prius illis sanam solet," wird durch eine reiche Erfahrung bestätigt. — Ein Zeitalter, das nur Sünden kennt, die Sünde verkennt, müſste nothwendig an der Zurechnungsfähigkeit irre werden, und es ist ganz vergeblich, demselben von seinem eigenen Boden aus opponiren zu wollen. Er ist auf seinem Standpunkte in gutem Rechte. Er kann sich auf das Zeugniſs des Apostels berufen, welcher in Röm. 1, 26 die Sünden, namentlich die unnatürlichen, auf ein göttliches Verhängniſs zurückführt. 2) Der Begriff der Zulassung verkehrt

das Verhältnifs Gottes zu seinen Creaturen und zerstört somit die Gottesidee. Er verwandelt den Einen Gott in einen bloſsen *Höchsten*. Und zu wessen Gunsten beeinträchtigt er den Monotheismus? Es sind die Bösen, die er in eine gewisse Selbstständigkeit neben Gott hinstellt, die er zu einer Art von Halbgöttern erhebt. „Aequum fuerit scilicet," bemerkt Beza, S. 677, „idcirco eximi istos conditoris dei imperio; quoniam in ipsum fuerint contumaces." 3) Wo der Begriff der Zulassung practisch geworden, da lähmt er das Gottesvertrauen und läſst denjenigen, welcher den Angriffen des Bösen preisgegeben ist, der Trostlosigkeit erliegen. Diese kann nur da besiegt werden, wo dem Bösen jede Selbstständigkeit benommen ist, wo Gott als derjenige erkannt ist, der ihm Hand und Fuſs und Zunge lenkt. 4) Die Lehre von der Zulassung ist nicht im Stande, den natürlichen Drang zur unerlaubten Selbsthülfe und zur Rachsucht zu unterdrücken. Josephs Brüder fürchteten seine Rache. Er weiſs ihnen keine sichere Bürgschaft zu geben, daſs diese Furcht unbegründet ist, als die, daſs er erklärt, er betrachte sie nur als willenlose Werkzeuge in Gottes Hand, vgl. Gen. 45, 8: „Nicht ihr habt mich hierher gesandt, sondern Gott," 50, 19. 20: „Fürchtet euch nicht. Denn bin ich statt Gottes? Und ihr dachtet wider mich Böses, Gott aber dachte es als Gutes." Gott kommt nicht etwa ex post dazu und lenkt das Böse zum Guten, sondern von vornherein geht das Denken Gottes dem Denken der Brüder zur Seite. Bei aller scheinbaren Selbstständigkeit sind sie nur blinde Werkzeuge. Wer erhöbe sich wohl gegen die Axt, die ihn getroffen? — Wie würde sich wohl ausnehmen, wenn David, als Simei ihn, seinen König, aufs Empfindlichste beleidigt hatte, statt zu sprechen, wie er 2 Sam. 16, 10 ff. thut: „Der Herr hat ihm gesagt: fluche David, und wer will sagen: warum hast du also gethan? — Lasset ihn fluchen; denn der Herr hats ihm geheiſsen"; vielmehr gesagt hätte: der Herr hats ihm *zugelassen*. Schwerlich würde dann das כִּי ein logisch rich-

tiges *denn* sein. Wo nur ein Minimum von Selbstständigkeit des Gegners übrig bleibt, da ist der Kampf wider die Rachsucht vergeblich. 5) Die Lehre von der Zulassung ist wenig geeignet, den Sünder zu erschüttern. Auf Grund derselben schmeichelt er sich mit dem Gedanken einer gewissen Selbstständigkeit. Mufs er auch endlich unterliegen, so hat er doch mit Gott gekämpft, darf sich rühmen, eine Zeitlang gethan zu haben, was Gott nicht wollte."

Allein alle diese von Hengstenberg angeführten Gründe beweisen nicht, dafs die Verhärtung Pharao's nicht als ein *Zulassen* und *Geschehenlassen* erklärt werden könne. Der grofse materielle Nutzen, welchen die als Sclaven gebrauchten Israeliten dem Pharao brachten, so wie seine Hartherzigkeit und die feindliche Gesinnung, welche er gegen die zahlreich gewordenen Israeliten in seinem Herzen trug, waren die Hauptbeweggründe, welche den König bestimmten, dieselben nicht aus dem Lande ziehen zu lassen. Will man Gott eine Mitwirkung bei der Verhärtung zuschreiben, so kann es nur in so weit geschehen, als die Verweigerung der Entlassung Israels aus Aegypten zunächst durch die Forderung Jehovas, des Gottes Israels, veranlafst wurde und derselbe dem Könige nicht ein solches Mafs von Gnade ertheilte, welche die Halsstarrigkeit desselben besiegte und ihn zur Entlassung geneigt machte. Der grofse Nutzen, welchen die Israeliten dem Könige brachten, hatten denselben so verblendet, dafs selbst die Wunderplagen, welche ihn von der Macht des Gottes Israels hätten überzeugen können, nicht vermochten, sein Herz zu erweichen und dasselbe geneigt zu machen. Wie die Wunderplagen für viele Aegypter Mittel waren, sich davon zu überzeugen, dafs der Gott Israels der eine wahre Gott sei, weshalb denn auch wenigstens eine nicht geringe Zahl der Aegypter mit den Israeliten Aegypten verliefs, so hätten diese auch Pharao davon überzeugen und ihn geneigt machen sollen, der Forderung Moses Folge zu geben. Man kann daher Jehova nur in so weit eine Ver-

härtung des Herzens Pharao zuschreiben, als die Forderung, Israel aus dem Lande ziehen zu lassen, zunächst von Jehova ausging und die Verstockung mit veranlafste und durch die wiederholte Weigerung deutlicher ans Licht trat. Die Forderung, dafs Gott einen solchen Grad von Gnaden hätte ertheilen sollen, welche zur Aenderung des unempfänglichen Herzens nöthig gewesen, würde man an Gott in Betreff eines jeden noch so grofsen Sünders machen können. Würde bei dieser Forderung wohl die Freiheit des Menschen bestehen können? Wer weifs und glaubt, dafs Gott keinen zur Sünde führt und bei Niemanden die Gedanken so leitet, dafs er in Sünden fällt, der kann Gott nicht zum Miturheber der Sünde machen. — Die Sünde ist jedes Menschen freie That. Was den Grund oder die Gründe betrifft, warum der Heiland seinen Verräther Judas unter die Apostel aufgenommen, so werden sie zwar nicht ausdrücklich angegeben, aber wir wissen, dafs dessen Verrath seine eigene That ist, und weder sein Herr und Meister, noch Gott der Vater ihn zur Sünde des Verrathes geführt haben. Obgleich das heilige Leben des Heilandes und dessen beglückende Lehren, so wie das liebevolle Wohlwollen desselben den Judas von der frevelhaften That des Verrathes abschrecken sollten, so liefs er sich doch durch seine sündige Begierde nach Geld und vielleicht auch in der Absicht, damit der Herr seine Macht offenbare, zu seiner Frevelthat verleiten, und wurde dadurch eine Mitursache des heilbringenden Versöhnungstodes desselben. — Durchaus falsch ist, zu sagen, dafs Juda von Gott zu diesem Verrathe direct geführt worden sei. — Falsch ist es auch, wenn Hengstb. aus dem Briefe an die Römer 1, 26: „deshalb (da sie die Wahrheit Gottes mit der Lüge vertauschten und das Geschöpf verehrten und ihm dienten mit Uebergehung des Schöpfers) übergab sie Gott an schändliche Lüste: denn ihre Weiber vertauschten den natürlichen Gebrauch in den widernatürlichen; ebenso entbrannten auch die Männer, den natürlichen Gebrauch des

weiblichen Geschlechts verlassend in ihrer Begierde zu einander," zur Bestätigung anführt, daſs Gott die Gedanken der von ihm Abgefallenen auf die widernatürliche Unzucht hingelenkt habe. Der Apostel will nur die Folgen des Abfalls und die Nichtverhinderung von Seiten Gottes durch seine siegende Gnade angeben. Die traurigen Folgen des Abfalls kann man zugleich als eine Strafe derselben betrachten. Selbst in dem Falle, daſs das Volk die unseligen Folgen der Sünde zur Besinnung und zum Entschlusse brachte, sich zu bekehren, wie dieses bei vielen im Exile der Fall war, kann man nicht sagen, daſs Gott zur Sünde positiv mitgewirkt habe. Von einer Verstockung des Herzens von Seiten Gottes kann, wie schon bemerkt wurde, nur in so weit die Rede sein, als er sie nicht durch seine Gnade und Einwirkung auf das Herz verhinderte. — Läſst Gott das Böse geschehen, so kann man nicht sagen, daſs diese Zulassung sein Verhältniſs zu seinen Creaturen verdrehe und die Gottesidee zerstöre. Ist der Mensch frei und kann er Böses und Gutes thun, so wird durch die Nichtverhinderung des Bösen keineswegs die Gottesidee zerstört. Man sieht nicht ein, wie die Zulassung des Bösen bei einem freien Menschen, welcher unter Gottes Beistande das Gute wirken kann, es aber nicht thut und dadurch strafbar wird, die Gottesidee zerstören soll. Auch sehen wir nicht ein, wie der Begriff der Zulassung das Gottesvertrauen lähmen können und denjenigen, welcher den Angriffen des Bösen preisgegeben ist, der Trostlosigkeit erliegen lasse. Wer sich überzeugt hält, daſs auch der der Versuchung zum Bösen ausgesetzte Mensch dem Bösen widerstehen kann, weil Gott ihm die nöthigen Kräfte zum Widerstande gewährt, wenn er sie aufrichtig verlangt und darum bittet, der muſs in der Zulassung vielmehr eine dringende Aufforderung finden, um jenen Beistand Gott anzuflehen und dem Bösen mit festem Willen widerstehen, um nicht in dessen Bande zu gerathen. Da Gott die zum Widerstande nöthigen Kräfte verleihen und den guten

Willen unterstützen und kräftigen will, so kann von einer Lähmung des Gottvertrauens und einer Trostlosigkeit nicht die Rede sein. Auch durch den vierten von Hengstenberg angeführten Grund kann die göttliche Zulassung nicht bestritten werden. Um den natürlichen Drang zur unerlaubten Selbsthülfe und zur Rachsucht zu unterdrücken, bedarf es keineswegs der Annahme, dafs das Böse und die Leiden, die uns Jemand zugefügt hat, durch Gott herbeigeführt sind. Wer Gott als barmherzig und versöhnlich anerkennt und sein heiliges Gesetz hochschätzt, der mufs auch gegen seine Feinde und Gegner eine versöhnliche Gesinnung haben und den natürlichen Drang zur Selbsthülfe und Rachsucht unterdrücken. Man darf also nicht behaupten, dafs bei der Annahme der göttlichen Zulassung jener Drang unter göttlichem Beistande nicht überwunden werden könne. Und was die von Hengstb. angeführten Stellen Gen. 45, 5. 8 und 50, 19. 20 betrifft, so sind sie nicht so zu verstehen, dafs die Brüder Josephs dadurch als willenlose Werkzeuge bezeichnet werden. Denn wenn Joseph 45, 5 zu seinen Brüdern sagt, als er sich ihnen zu erkennen gab: „Aengstigt euch nicht und entrüstet euch nicht, dafs ihr mich hierher verkauft habt, denn zur Erhaltung eures Lebens hat mich Gott vor euch hergesandt", und V. 8: „So habt nun nicht ihr mich hierher gesandt, sondern Gott, und er hat mich zum Vater Pharao's und seines ganzen Hauses gemacht", so will er sie durch die Entschuldigung ihrer verabscheuungswürdigen Handlung, die durch die göttliche Vorsehung ein Mittel zur Erhaltung des Lebens von Tausenden geworden war, nur beruhigen und ihnen die Furcht vor Rache benehmen. Die Abscheulichkeit und Verwerflichkeit des Verkaufs bleibt dabei bestehen. Man darf daher nicht sagen, dafs Gott durch seinen Einflufs auf die Gedanken der Brüder der Urheber oder die Mitursache des Verkaufs gewesen ist. Aehnlich verhält sich die Sache bei dem Sündenfall unserer

Stammältern, welche die Menschwerdung des Sohnes Gottes zur Folge gehabt hat. Als die Brüder Josephs nach dem Tode ihres Vaters Jakob seine Rache fürchteten, sagt er zu denselben 50, 19. 20: „fürchtet euch nicht, *denn stehe (bin) ich nicht unter Gott* (כִּי הֲתַחַת אֱלֹהִים אָנִי)? Ihr sannet Böses (רָעָה) gegen mich, Gott aber *wandte es zum Guten* (חֲשָׁבָהּ לְטֹבָה), indem er that, wie es jetzo ist, um viel Volk beim Leben zu erhalten.“ Joseph will durch diese Worte seine die Strafe fürchtenden Brüder beruhigen, indem er darauf hinweist, dafs ihr Verkauf unter göttlicher Fügung für seinen Vater, seine Brüder und für Aegypten selbst von Nutzen gewesen sei. Dadurch, dafs eine schlechte Handlung für Viele heilbringende Folgen durch göttliche Fügung hat, bleibt die Handlung was sie ist und strafwürdig. Man darf daher bei einer gottlosen Handlung Gott keinen Einflufs und Theilnahme zuschreiben und ihn als mitwirkende Ursache betrachten. So hat auch der Martyrertod vieler tausend Christen, welche die grofsen Leiden mit Standhaftigkeit ertragen hatten, für diese ewige glückliche Folgen. Aus diesen darf man aber nicht den Schlufs machen, dafs Gott eine mitwirkende Ursache beim Mordbefehle gewesen sei, und dafs derselbe den Gedanken derjenigen geleitet habe, welche den Mordbefehl ertheilten. So erscheinen auch die Philister, Assyrer und Babylonier und andere Völker als Werkzeuge in der Hand Gottes zur Bestrafung des sündigen Bundesvolkes; desungeachtet wird der Mifsbrauch ihrer Macht als strafwürdig bezeichnet. Läfst sich auch nachweisen, dafs der Mifsbrauch der Macht und schlechte Handlungen unter göttlicher Zulassung und Fügung gute Folgen gehabt haben, so wird der Urheber des Mifsbrauchs und schlechter Handlungen keineswegs schuldlos. — Wäre übrigens auch Joseph der Ansicht gewesen, dafs Gott auf seinen Verkauf an die Israeliten einen Einflufs gehabt, und dafs er die Gedanken seiner Brüder auf den Verkauf gelenkt hätte, so folgt noch nicht, dafs er, wenn er die That seiner Brüder dadurch

entschuldigt und ihnen Vertrauen einflöfst, dafs sie die wahre und richtige sei. Da man nicht beweisen kann, dafs Joseph stets richtig gedacht hat und in keinem Punkte von der Wahrheit abgeirrt sei, so ist man auch nicht verpflichtet, sein Denken und Thun in allen Punkten zu rechtfertigen. Wurden Joseph auch grofse göttliche Gnaden zu Theil, so kann man doch nicht beweisen, dafs ihm dieselben in der Weise zu Theil geworden sind, dafs er stets nur Wahres und Gott Wohlgefälliges gedacht und gewollt habe. Nimmt man jene Worte Josephs in dem Sinne, nach welchem Gott eine Mitwirkung bei seinem Verkauf zugeschrieben wird, so konnte er die That seiner Brüder leicht entschuldigen, und zur Entschuldigung leicht durch die wohlthätigen Folgen für seine Familie und die Aegypter geführt werden. — Und was die Worte Davids betrifft, die er bei der schweren Beleidigung durch Simei 2 Sam. 16, 10 ff. aussprach : „Jehova hat ihm gesagt : fluche David, und wer will sagen : warum hast du so gethan? — lasset ihn fluchen; denn Jehova hats ihm geheifsen", so konnte David diese Zulassung von Seiten Gottes als eine Folge der von Nathan ausgesprochenen Weissagung 2 Sam. 12, 10 ansehen. Davids Worte erklären sich durch den Wunsch Abisais, den Simei zu tödten. Bezeichnete David die Worte des Simei als eine göttliche Fügung und hielt er sie für Strafe für seine Sünden, so konnte er Abisai beschwichtigen und so sprechen, wie er thut. Dafs David bei seiner tiefen Gotteserkenntnifs Gott nicht als den Urheber einer verwerflichen Handlung ansehen konnte, ist doch einleuchtend. Die Gedanken, welche sich dem David bei der Gelegenheit des Fluches und dem Bewufstsein seiner Strafwürdigkeit aufdrängten, brauchen auch nicht als solche angesehen zu werden, welche der Wahrheit gemäfs sind. — Die Behauptung Hengstenberg's, dafs die Lehre von der Zulassung wenig geeignet sei, den Sünder zu erschüttern, können wir nicht begründet finden. Wer glaubt, dafs er unter göttlichem Beistande, welcher jedem

zu Theil wird, der darum mit aufrichtigem Herzen bittet, dem Bösen und den Anreizungen dazu widerstehen könne und denselben nicht zu unterliegen brauche, mufs in dieser Zulassung einen Sporn finden, mit Anwendung der ihm von Gott verliehenen Kräfte dem Bösen standhaft zu widerstehen. Es ist die Lehre von der Zulassung der Sünde vielmehr ein nicht unwichtiger Grund, ihn von der Sünde zurückzuschrecken.

§. 4.

3) Nach dem Gesagten kann es nach unserer Meinung nicht mehr zweifelhaft sein, dafs die Zulassung der Verhärtung Pharao's nicht in der von Hengstb. angeführten Weise bestritten werden kann. Wir sind dann auch der Ueberzeugung, dafs durch die Zulassung und Nichtverhinderung die Verhärtung Pharao's sich besser erklären läfst, als in der von Hengstenberg angegebenen Weise. Er trägt seine Ansicht mit den Worten vor : „Die Schwierigkeiten, welche die Lehre von der Zulassung hervorgerufen haben, nicht weniger, wie diejenigen, welche ihr entgegenstehen, werden durch folgende Ansicht vermieden (?). Die Sünde gehört dem Menschen an. Er kann in jedem Augenblick durch die Bufse von ihr frei werden. Geschieht dies aber nicht, so stehen die Formen, in denen die Sünde sich kund giebt, nicht ferner in seiner Gewalt; sie stehen unter Gottes Dispensation, und Gott bestimmt sie also, wie es ihm gefällt, oder, was auf dasselbe herauskommt, wie es in den Plan seiner Weltregierung pafst. Er versetzt den Sünder in Lagen, in denen gerade diese oder jene Versuchung ihm besonders nahe tritt, er lenkt die Gedanken auf bestimmte Objecte des sündigen Verlangens, und bewirkt, dafs sie an diesen haften bleiben und nicht auf andere abspringen. Das Weib Potiphars z. B. hatte die Lust von sich; dafs gerade auf Joseph ihr Auge fiel, kam von Gott. Sie mufste dieses thun; es

war ihr angethan. Der Hafs im Herzen gehörte Simei an. Gottes Werk aber war es, dafs dieser Hafs sich gerade vorzugsweise auf David lenkte, und dafs er gerade auf solche Weise sich bethätigte. Durch seine eigene Schuld war David in Hochmuth verfallen; welche Weise hochmüthigen Thuns daraus hervorging, war für ihn zufällig; es gehörte Gott an, der die Herzen der Könige lenkt wie Wasserbäche. „Und der Zorn des Herrn", heifst es 2 Sam. 24, 1, „entbrannte wider Israel, und er verleitete David wider sie, indem er sprach : gehe, zähle Israel und Juda." Dadurch wurde David nicht im Geringsten entschuldigt. Es heifst in V. 10 : „Und David sprach zum Herrn : ich habe sehr gesündigt, und jetzt, o Herr, vergieb doch die Sünde deines Knechtes; denn ich bin sehr thöricht gewesen."

Durch diese Ansicht würden zugleich die Rechte Gottes gewahrt und die Zurechnungsfähigkeit erhalten. Denn das eigentliche Sündige in den Sünden ist die Sünde, und deren Urheber ist nach ihr nicht Gott, sondern der Mensch, dem es in jedem Augenblicke frei steht, aus dem Zustande der Gebundenheit herauszutreten, in dem er sich befindet. Will er dies nicht, so ist es seine verdiente Strafe, dafs Gott seiner sich als Mittel zu seinen Zwecken bedient.

„Pharao hätte ein eben so schlechter Mensch sein und doch die Israeliten entlassen können. Dafs er dies nicht that, dafs er der Stimme der Klugheit kein Gehör gab, auf seine Priester nicht achtete, die schon nach der dritten Plage erklären : „„es ist der Finger Gottes"", eben so wenig auf seine Hofleute, welche, ohne deshalb besser zu sein als er, zu ihm sprechen Exod. 10, 7 : „„Wie lange soll dieser uns zur Falle sein, entlasse die Männer, dafs sie dienen Jehovah ihrem Gott. Weifst du nicht, dafs Aegypten zu Grunde geht"", dafs er nicht von dieser Form der Aeufserung der Sünde loskommen konnte, ob-

gleich er vor Augen sah, dafs sie ihn zum Untergange führte, war Gottes Werk."

„Die Gründe," fügt Hengstenb. hinzu, „weshalb gerade diese Seite der Sache so besonders hervorgehoben wird, treten in der Relation selbst deutlich hervor. Es soll dem Anstofs vorgebeugt werden, den man mit Recht daran nehmen mufste, wenn Pharao, wenn auch endlich besiegt, doch so lange vermocht hätte, dem Willen des Allmächtigen zu widerstehen. Es soll ein Gegenmittel gegeben werden gegen die Verzagtheit Israels und gegen Pharao's Trotz. Von diesem Standpunkte aus dient Pharao's Widerstand nicht weniger zu Gottes Verherrlichung als sein Untergang. Er mufs sein Herz verstocken, damit Gott seine Allmacht, Gerechtigkeit und Gnade in einer ganzen Reihe von Thatsachen entfalten könne, vgl. besonders Kap. 7, 4. 5; 9, 15. 16. — Wir erblicken überall Gott, und da am meisten, wo er der natürlichen Vernunft am wenigsten zu sein scheint, in dem Grimm des gottvergessenen Wütherichs, in der entscheidensten sittlichen Verhärtung."

Wir müssen gestehen, dafs uns die Art und Weise, wie Hengstenb. die Verhärtung Pharao's zu erklären und die darin liegende Schwierigkeit zu lösen sucht, unzulässig erscheint. Versetzt Gott den Sünder in Lagen, in denen gerade diese oder jene Versuchung ihm besonders nahe tritt, lenkt er die Gedanken auf bestimmte Objecte des sündigen Verlangens, und bewirkt er, dafs sie an diesen haften bleiben und nicht auf andere abspringen, kam es von Gott, dafs das Weib Potiphars ihr Auge auf Joseph warf und war ihr dieses angethan, war es Gottes Werk, dafs Pharao nicht von der Form der Aeufserung der Sünde abkommen konnte; so wird Gott ein Einflufs auf den Menschen zugeschrieben, welcher seine Freiheit so schwächt und auf seine Gedanken so einwirkt, dafs er die Sünde wirklich begeht. Hält Gott den Menschen bei seinen bösen Gedanken so fest, dafs sie nicht abspringen

können, sondern ihn zur bösen That treiben, so kann nach unserer Ueberzeugung der richtige Gottesbegriff nicht dabei bestehen, und Gott wird zum Miturheber der Sünde gemacht. Wir würden dieses Verfahren selbst bei einem Menschen, der die Gedanken des Menschen auf das Böse hinlenkt und dieselben bei demselben festhält, als ein verwerfliches und verdammliches bezeichnen müssen. Ganz anders verhält sich die Sache, wenn Gott den Menschen, welcher von ihm die Kräfte und Gnaden erhält, welche hinreichen, dem Bösen zu widerstehen, bei dem Nichtgebrauch jener Gnaden, endlich sich selbst überläſst und ihn nicht durch die Vermehrung der Gnaden, auf die er keinen Anspruch machen kann, von der sündigen That zurückhält. — In diesem Falle bleibt der böse Mensch allein der Urheber seiner That und es kann dann nur von einem negativen Einfluſs Gottes die Rede sein.

Müſste man Gott einen solchen Einfluſs auf die bösen Gedanken und Handlungen zuschreiben, wie Hengstenb. will, so könnte der Sünder sich entschuldigen und seine bösen Handlungen als nicht strafbar bezeichnen. Da der Mensch nicht weiſs, ob Gott bei Vergehen einen Einfluſs, und welchen er auf den Sünder gehabt hat, so würde es dem menschlichen Richter unmöglich sein, den Grad der Schuld und der Strafe sicher zu bestimmen. — Der Sünder könnte sagen, Gott habe durch seinen Einfluſs seinen Willen so geschwächt und seine Gedanken bei den Gegenständen der Sünde so fest gehalten, daſs er der bösen That nicht habe widerstehen können. Mit der Hinweisung auf seine Freiheit würde man ihn nicht beruhigen. Will man Gott einen Einfluſs auf die Verhärtung Pharao's zuschreiben, so kann es nur in so weit geschehen, als er durch die wiederholten Forderungen, Israel aus dem Lande zu entlassen und durch die wiederholten Wunderplagen, bei demselben die wiederholte Weigerung veranlaſste und die Widersetzlichkeit hervorrief und steigerte und ihm nicht diejenigen Gnaden zu Theil werden lieſs, welche

seine Halsstarrigkeit brechen. Dafs die Einwirkung Gottes auf die Gedanken und Gesinnungen Pharao's nicht eine solche gewesen sein kann, dafs sie seine Verhärtung zur Folge haben mufste, geht aus den angeführten Stellen hervor, in welchen die Verhärtung dem Pharao selbst zugeschrieben und als eine strafbare Widersetzlichkeit bezeichnet wird. — Will man keinen Widerspruch in diesen Stellen annehmen, so kann Gott bei der Halsstarrigkeit Pharao's nur *indirect* und *privativ*, d. i. durch die Nichtertheilung eines solchen Mafses von Gnaden, welches hinreichte, den Willen Pharao's zum Gehorsam zu bewegen, eine Betheiligung zugeschrieben werden. — Da die freiwillige Verstocktheit Pharao's die Folge hatte, dafs Gott sich in seiner Allmacht und als der eine wahre Gott zeigte, so diente selbst die Sünde Pharao's zur Verherrlichung Gottes, wie der Sündenfall unserer Stammältern zur Offenbarung der unbegreiflichen Gnade und Liebe Gottes, indem er die Sendung des Sohnes Gottes zur Folge hatte. — Obgleich durch das Gesagte das Anstöfsige, welches viele in der Verhärtung Pharao's gefunden haben, schon völlig gehoben und die Schwierigkeit gelöst wird, so will ich zur Erläuterung doch noch Einiges hinzufügen. Tritt Gott der Ausführung der bösen Absichten des Menschen nicht hindernd entgegen und überläfst er denselben sich selbst, so ist dieses Verfahren ähnlich dem eines Menschen, der ein gefährliches Thier, welches Tod und Verderben bereiten kann, nicht durch Banden von der Ausführung seines verderbenbringenden Triebes abhält. Die Nichtzügelung hat hier nachtheilige Folgen. Hier tödtet der Mensch nicht selbst, sondern das Thier. So verhärtet Gott durch seine Zulassung den Pharao nicht selbst, sondern dieser sich selbst. Die Folgen der Freilassung werden wohl so dargestellt, als wenn sie selbst von demjenigen, der denselben nicht hindernd entgegentritt, bewirkt sind. Von einer Verhärtung Pharao's durch Gott kann in so weit nur die Rede sein, als dieser demselben die Kräfte und Macht

gegeben hatte, wodurch er bei seiner Halsstarrigkeit beharren konnte.

§. 5.

Blicken wir auf das Gesagte zurück, so giebt es mehrere wichtige Gründe, welche einer directen Verhärtung Pharao's durch Gott entgegenstehen und die Erklärung von Calvin und seiner Anhänger als verwerflich erscheinen lassen. Sie sind namentlich folgende:

1) Wenn man eine directe Verhärtung durch Gott annimmt, so bringt man den Schriftsteller (Moses) mit sich selbst in Widerspruch. Denn da er in mehreren Stellen dem Pharao selbst seine Verhärtung zuschreibt, so kann er dieselbe nicht zugleich Gott zuschreiben. Die Annahme, dafs der Verfasser in der Erzählung vom Auszuge aus Aegypten so kurz nach einander sich widerspreche, ist durchaus unzulässig, weil derselbe allenthalben als ein solcher uns entgegentritt, welcher alles Sündhafte verabscheut und selbst Wohlwollen gegen Nichtisraeliten fordert.

2) Dafs der Verfasser des Pentateuchs nicht Gott eine directe Verhärtung Pharao's zuschreiben kann, erhellt auch aus seiner richtigen Gotteserkenntnifs. Er schildert Jehova zwar als einen solchen, welcher dem Volke Israel seine Gnaden und Wohlthaten in einem höheren Grade ertheilt, als den Heiden; aber er schreibt demselben nirgends eine Handlungsweise zu, die mit dem Sittengesetze und den Eigenschaften Gottes widerstreitet.

3) Dafs es nicht der Wille Gottes gewesen sein kann, das Herz Pharao's zu verstocken, geht auch daraus hervor, dafs er durch mehrere Wunderplagen die Hartherzigkeit desselben zu entfernen gesucht hat. Da Pharao stets von Neuem sich wieder verhärtet, so mufs er die göttlichen Strafen fühlen. Wir haben an Pharao ein Beispiel, wie Gott verschiedene Mittel anwendet, den Menschen zum willigen Gehorsam seiner Befehle zu führen, und wohin

der Mensch kommt, wenn er sie stets von Neuem von sich abweiset.

4) Da in der heil. Schrift bisweilen das, was durch Zulassung Gottes geschieht, so dargestellt wird, als wenn es von ihm selbst bewirkt wird, so kann dieses auch in Betreff der Verhärtung Pharao's angenommen werden.

5) Die Annahme einer Zulassung gestattet auch der Sprachgebrauch. Da Hiphil und Piel, wie wir oben gezeigt haben, häufig ein *Zulassen, Geschehenlassen* bedeuten, so kann dieses auch in unserem Falle angenommen werden. Für diese Annahme spricht namentlich der Umstand, daſs an mehreren Stellen Pharao selbst als der Urheber seiner Verstockung bezeichnet wird.

6) Da Pharao seine Macht von Gott erhalten hatte und daher die Forderung desselben abweisen konnte, so konnte derselbe indirect als ein solcher bezeichnet werden, wodurch die Verhärtung veranlaſst wurde.

7) Daſs unsere Auffassung der Verhärtung Pharao's die richtige sei, dafür spricht auch die Erklärung aller heiligen Kirchenlehrer und der meisten späteren, wenigstens aller katholischen Ausleger.



X.

Das Manna der Israeliten

nebst Beurtheilung der verschiedenen Ansichten
über dasselbe.



§. 1.

Zu den Gegenständen der heil. Schrift, welche in älterer und neuerer Zeit die Aufmerksamkeit Vieler auf sich gelenkt haben, gehört auch das *Manna*, welches den Israeliten als Nahrung gedient hat und welches sie erst kennen lernten, als sie nach ihrem Auszuge aus Aegypten am Berge Sinai angekommen waren.

Die Hauptpunkte, welche bei dem Manna in Frage kamen, sind 1) die nach der eigentlichen Bedeutung des Wortes, 2) nach der Entstehung und 3) nach der Zeit, während welcher die Israeliten dasselbe gegessen haben. Was den ersten Punkt betrifft, so sind Lexicographen und Ausleger darüber uneinig, ob מָן die Bedeutung des hebräischen מָה *was* habe, oder ein Nomen des Zeitwortes מָנָה oder des im Hebräischen ungebräuchlichen Zeitwortes מָנַן = مَنّ sei. Noch wichtiger als dieser Punkt ist der zweite, indem eine grofse Zahl neuerer Gelehrte unter Manna ein natürliches Product eines Strauches oder Baumes oder Insects, dagegen die älteren Lexicographen und Ausleger und viele neuere Gelehrte darunter eine wunderbare Gabe des Himmels verstehen, welche ein Hauptnahrungsmittel der Israeliten während ihres Zuges und Aufenthaltes in dem peträischen Arabien gewesen sei. Und in Betreff des dritten Punktes wird von vielen neueren Auslegern angenommen, dafs die Israeliten das Manna nur während ihres Aufenthaltes in den Thälern des Sinai, dagegen von den

älteren Auslegern und vielen neueren, dafs sie es während der ganzen Zeit ihres Zuges bis zum Einzuge in Canaan gegessen haben. Auf die kurze Zeit des Aufenthaltes in den Thälern des Sinai beschränken diese Wüstenspeise auch mehrere derjenigen neueren Gelehrten, welche dieselbe für eine wunderbare Gabe Gottes halten. Hiernach findet sich also über das Manna bei den Gelehrten eine grofse Verschiedenheit der Ansichten. Um nun eine sichere und begründete Antwort auf jene Fragen geben zu können, wird es nöthig sein, die verschiedenen Ansichten mit den dafür angeführten Gründen zu prüfen und zu zeigen, ob eine dieser Ansichten, und welche, die einzig richtige sei.

§. 2.

Literatur über das Manna.

Bevor wir auf die einzelnen Punkte näher eingehen und die verschiedenen Fragen beantworten, wollen wir die wichtigeren Schriften, welche über das Manna erschienen sind, oder welche doch mehr oder weniger ausführlich über das biblische und vegetabilische Manna handeln, im Folgenden anführen. Schon die zahlreiche Literatur über diesen Gegenstand liefert den Beweis, dafs man denselben für sehr interessant und wichtig gehalten hat.

Joh. Chrys. Magnenus, de Manna, Haag 1658. 12.

Mich. Liebentanz, Dissert. de Manna, Wittenb. 1662. 4.

Jo. Frid. Stapel, de vocula Man im thesaur. Dissertt. philoll. t. I auch allein, Wittenb. 1657 und zum zweiten Male 1664. 4.

Mich. Walther, welcher ein Tractat über das Manna verfafst hat, der Rostock 1631. 8., Jena 1664 in einer vierten Auflage erschienen ist.

Jo. Buxtorfii Dissert. de Manna in den Exercitt. ad historiam sacr. Nr. IV, Basil. 1659. 4. histor. Mannae

p. 336—590. Buxtorf hat die rabbinischen Ansichten über das Manna zusammengestellt, wie Ugolin. thes. VIII.

Claud. Salmasius, de (Sacharo et) Manna in den Exercitt., Paris. 1664. 8.

Casp. Pasner, de Manna, Jena 1677.

David Kluge, vom himmlischen Manna, dessen Johannes im 2. Kapitel seiner Offenbarung Erwähnung thut, Weimar 1664.

D. Sal. Deyling, de Manna Israelitarum in deserto vere miraculosa in Obs. s. P. III, p. 55.

Sam. Bocharti de variis Mannae speciebus et de genere nominis Dissert. opp. ed. 1692. fol., Tom. III, Geogr. 871—879.

Christ. Eberh. Otten, welcher in seiner Schrift: „das alte Kreuz der Kritiker, Bremen 1712", das מָן durch *klein Zeug* übersetzt hat.

Carl. Lud. Hoheisel, Dissert. II de vasculo Mannae, Jena 1713.

Isaac Pihlmann, Dissert. de Manna coelesti Israelitarum pane, Abo 1701.

Aug. Pfeifferi dubia vexata scripturae recognita, Dresd. et Lips. 1713, loc. XCIV de Manna Israelitarum, p. 231 sq.

E. Faber, historia Mannae Hebraeorum, Kilon. 1770, wiederabgedruckt in seinen und Reiske's Opusc. med. ex monumentis Arab. et Ebraeor. ed. C. G. Gruner, Hal. 1776.

A. Fr. Büsching, gesammelte Nachrichten von dem morgenländischen Manna, in dessen wöchentlichen Nachrichten, Berl. 1775, III. Jahrg., 6. St., S. 41—48.

Rosenmüller, Handbuch der biblischen Alterthumskunde 1830, Bd. IV, S. 316—329, wo die verschiedenen Ansichten über das Manna angeführt und gesichtet werden. Er handelt daselbst über das Manna der italischen Esche, der el Hadsch (الحاج), der Akul-Stauden, über Gmelin's

Manna bei den Persern, Niebuhr's Manna von Bellote und Afs, d. i. die Eichenarten in Mesopotamien und Diarbekr; über das Himmelsmanna, مَنّ ٱلسَّمَا, der Morgenländer, über Burckhardt's Fall des Beiruk-Honigs im Jordanthale, über das Manna der Tarfa (طَرْفَة) am Sinai, über Frederick's Honigthau in Indien, über Oedmann's, Forskal's, Rauwolf's u. A. Vorstellungen.

Ehrenberg, Symbolae physicae, seu Icones et descript. Insectarum, quae ex itinere etc. Fr. G. Hemprich et Christ. Godofr. Ehrenberg studio, novae et illustratae redierunt. Berolini 1829. fol. Decas I., nebst Tabul. X. Abbildung der Tamarix, des Coccus und der Manna Coccus Manniparus Ehrb.; vgl. Schlechtendal, Journ. für Botanik, Linnaea 1827, Th. II, S. 241; in Poggendorf's Annalen II, 2, S. 241 u. A.

Hengstenberg, die Geschichte Bileams und seine Weissagungen, Berlin 1842, S. 280—290, wo er in einer Beilage : „Mifsverständnisse in Bezug auf das Manna“, zu erweisen sucht, dafs den Israeliten das Manna nicht 40 Jahre hindurch bis zum Eintritt in Canaan, sondern nur auf der sinaitischen Halbinsel zu Theil geworden sei.

Winer, biblisches Realwörterbuch unter dem Worte „Manna“, Leipz. 1838, 2. Aufl., S. 64 ff.

Carl Ritter, die Erdkunde von Asien, Bd. VIII, Th. 14, Berlin 1848. In einer Anmerkung mit der Ueberschrift : „Die Manna auf der Sinai-Halbinsel. Die Manna der Tamariske (Tarfa), ihre Verbreitung (im Tarfa Kitrin) und Entstehung nach heutiger Beobachtung. Der Mannaregen der Israeliten. Das Mannaphänomen in anderen Regionen der Erde. Die Mannaflechte in Afrika und Vorderasien“, S. 665—695.

Joh. H. Kurtz, Geschichte des alten Bundes, zweiter Band, Berlin 1855, S. 223—233, wo über das biblische Manna, das heutige Manna und das Verhältnifs beider zu einander gehandelt wird.

Comptes rendus hebdomadaires des séances de l'acad. des sciences. Paris 1861, 2. Semestre, Nr. 14 (30. Septembre), S. 583—586 (1).

Ziemlich zahlreich sind die Reisenden, welche auf ihren Reisen durch den Orient ihre Aufmerksamkeit auf das heutige Manna gelenkt und uns ihre Beobachtungen mitgetheilt haben. Die Ergebnisse haben zusammengestellt Chardin, Voyage III, Niebuhr, Reise in Arabien, Büsching, Faber, Gruner, Dierbach, Sprengel, W. Cünslin u. A., sie enthalten aber noch manches Unbestimmtes und mit einander Vermischtes, welches, wie oben bemerkt, Rosenmüller gesichtet hat. Zu diesen Reisenden gehören namentlich :

Bernh. v. Breydenbach, Beschreibung der Reise oder Wallfahrt u. s. w. (der 1483 die Reise machte) im Reifsbuche des heil. Landes, Th. I, Frankf. a. M. 1609, Fol. 193.

Pierre Belon du Mans, Observations de choses mémorales trouvés en Grèce, Asie, Judée etc. Paris. 1554. 4. Livr. II, ch. LXV, fol. 129.

A. Morrison, relat. historique d'un voy. au mont Sinai etc. Toul. 1704, p. 91.

F. G. Gmelin, Reise in Persien (1770—1772), St. Petersb. 1774. 4., Th. III, S. 288.

Dr. Al. Russel, Naturgeschichte von Aleppo, übersetzt von J. F. Gmelin, Göttingen 1798, Bd. II, S. 176 und Tabellen.

Olivier, Voy. en Syrie etc. T. II, 4., 1804, p. 359, Th. III, p. 188. Deutsche Uebersetzung von Ehrmann, Weimar 1808, Th. II, S. 388 und Th. III, S. 288—289.

---

(1) Wo sich Notizen über die chemische Natur des Manna vom Sinai und desjenigen von Kurdistan, nach Beobachtungen Berthelot's finden. Die Analyse des Manna vom Sinai ergab : „sucre de canne 55, sucre interverti 25, dextrine et produits analogues 20 = 100“; für das Manna von Kurdistan : „sucre de canne 61, sucre interverti 16,5, dextrine et matéries analogues 22,5 = 100,0.“

Carl Niebuhr, die Beduinen, S. 146. Auf seinen Reisen durch die Sinai-Halbinsel in der Mitte Septembers hat er keine Erkundigungen über das Manna eingezogen. Er würde aber auch als Augenzeuge keine Auskunft haben geben können, da die Zeit der Einsammlung desselben im Herbst schon vorüber war. Dagegen hat er auf seiner Reise durch die Euphratländer und Persien Nachrichten über das dort vorkommende Manna gesammelt, siehe seine Beschreibung von Arabien, S. 145—147.

Seetzen, monatlich. Correspond. 1808, S. 151, Schr. aus Mocha 1810; monatlich. Correspond. XXVI, 1812, S. 392.

Ed. Rüppell, Lettre II in v. Zach, Correspond. astronom. Gènes 1826, Vol. XV, Nr. 1, p. 29—30 und Ed. Rüppell, Reisen in Nubien und dem peträischen Arabien, Frankf. 1829, S. 190.

Ker Porter, Voy., Lond. 1821. 4., vol. II, p. 471.

Burckhardt, Trav. in Syria, Lond. 1827. 4., p. 600—602, bei Gesenius, S. 953—956.

Edw. Frederick, Remarks on the substance called Ghez or Manna, in Transact. of the Bombay Soc. 4., T. I, p. 254—258.

Will. Ouseley, Voyag. 1819, Vol. I, 4., App. p. 452.

J. Rich, Narrative of Koordistan, Vol. I, p. 142.

Maj.-General Thomas Hardwich, Description of a substance called Gez or Manna etc., in Asiatic Res. Calcutta 1822, T. XIV, p. 183.

E. Eversmann, Reise von Orenburg nach Buchara u. s. w., Berlin 1823, S. 25. 29 und Lichtenstein, Note, S. 116.

W. Ainslie, Materia Indica. Ed., Lond. 1826, Vol. I, p. 209—211, Manna Persica.

Macdon. Kinneir, Memoir of Persia, p. 339.

Sultan Babur, Memoirs ed. Erskine, p. 7.

B. Fraser, Narrative of a Voy. to Khorasan, Lond. 1826, 4., App. B. 96.

Fothergill in Philosoph. Transact. XLIII, p. 47.

Lord Lindsay, Letters on Egypt, *Edom* etc., Lond. 1839, Vol. I, p. 262.

Lort Stokes, commander, Discoveries in Australia etc. explored and surveyed during the Voy. of H. M. S. Beagle, 1837—1843, Lond. 1846, Vol. I, p. 285.

Gorski, über eine 1846 um Wilna gefundene meteorische Manna, in Berliner Naturf. Freunde, Sitzung vom 15. Juni 1847.

J. Brant, Notes of a Journ. 1838, im Journ. of the Geogr. Soc. of London, Vol. X, P. III, p. 352.

L. Wellsted, Trav. in Arabia, Lond. 1838, Vol. II, p. 47 etc. Derselbe bei Rödiger, Th. II, S. 48, dessen Reise in Arabien, bei Rödiger, Th. I, S. 95, Note 47.

Dr. Karl Koch, Wanderungen im Oriente 1843 bis 1844, Weimar 1846, 8., Th. II, S. 407.

Rawlinson, Notes of Khusistan im Journal of the Roy. Geogr. Soc. Lond. T. IX, P. I, p. 104.

Dr. S. Reisseck, über die Natur der kürzlich in Kleinasien vom Himmel gefallenen Manna, und W. Haidinger, Berichte und Mittheilungen von Freunden der Naturwissenschaften in Wien, Bd. I, 1847, S. 195—201.

Robinson, Paläst. I, S. 189.

E. A. Meyer, Bericht über die sogenannte Manna von Sawel, in Bullet. physico-mathém. de l'Acad. de St. Pétersbourg. 1847, Tom. III, Not. 15, p. 237.

Const. Tischendorf, Reise I, S. 201 und in dessen jüngster Schrift: „Aus dem heil. Lande", Leipz. 1862, S. 54—62.

Karl v. Raumer, der Zug der Israeliten nach Canaan, Leipz. 1837, S. 28.

R. Lepsius, Mscr. 1845 bei Ritter a. a. O. S. 682.

§. 3.

Die Bedeutung des Wortes מָן.

Wie es bei der Erklärung mancher Stellen nicht selten von nicht geringer Wichtigkeit ist, wenn wir die etymologische Bedeutung und den Sprachgebrauch eines Wortes mit Sicherheit angeben können, — wir erinnern nur an יְהוָה, עַלְמָה, מַשָּׂא u. a., — so ist dieses auch der Fall bei der Bezeichnung des *Manna*. Bei den Lexicographen und Auslegern finden wir über das Wort מָן, wodurch das biblische Manna bezeichnet wird, und welches 6mal ohne den Artikel (2 Mos. 16, 15. 31. 33; 5 Mos. 8, 16; Jos. 5, 12; Ps. 78, 14), 7mal mit dem Artikel הַמָּן (2 Mos. 16, 35; 4 Mos. 11, 6. 7. 9; 5 Mos. 8, 3) und einmal mit einem Suffix מַנְךָ (Neh. 9, 20) vorkommt, drei verschiedene Erklärungen. Nach dem Vorgange des Verfassers des Pentateuchs halten die alten Uebersetzer, die älteren Ausleger und Lexicographen, so wie viele neuere Gelehrte, die der semitischen Sprache kundig sind, מָן für ein Fragpronomen, welches im Aramäischen *wer* und *was* bedeutet und aus מא erweitert ist. Es findet sich in den in aramäischer (babylonischer, chaldäischer) Sprache abgefafsten Stellen Dan. 7, 15; Esr. 5, 3. 4. 39, vgl. Dan. 3, 6. 11; 4, 14, und wird daselbst bald in der Bedeutung *wer*, entsprechend dem hebräischen מִי, bald in der Bedeutung *was*, im Hebräischen מָה gebraucht. Auch die Westaramäer, die Syrer, haben ܡܰܢ, wie die Araber مَنْ, äthiop. መኑ, in der Bedeutung *wer*, und ܡܳܢ, für welches auch ܡܳܢܳܐ und ܡܘܢ geschrieben wird, in der Bedeutung *was*, *quid*. Das ܡܳܢ entspricht ganz dem ostaramäischen מָן mit Kamez. Da מָן in der hebräischen Sprache sich nicht findet, so halten viele Gelehrte, wie Schindler, Mercer, Noldius ad Concord. p. 1038, Pfeiffer, dub. vex. loc. XCIV, p. 231 sq., Rohrbacher, Universalgeschichte der katho-

lischen Kirche I, S. 355 ff. (2), Hävernick, Einleitung, C. Fr. Keil, biblischer Commentar über die Bücher Moses, Bd. I, S. 422 es für ostaramäisch in der Bedeutung *was*. Nach Trostius u. A. soll מָן das syr. ܡܰܢ sein. Dieses ist aber dasselbe mit dem ostaramäischen מָן. Für die Bedeutung *was* spricht auch der heil. Schriftsteller selbst. Und diese Bedeutung nehmen auch die ältesten Uebersetzer des Pentateuchs an. Denn der alexandrinische Uebersetzer giebt מָן הוּא 2 Mos. 16, 15 durch *Τί ἐστι τοῦτο*, der Syr. durch ܡܳܢܽܘ für ܡܰܢ ܗܽܘ oder ܡܰܢܳܐ ܗܽܘ *quid est hoc?*, Onkelos durch מָנָא הוּא *quid est hoc?*, der samaritanische Uebersetzer durch ࠌࠍ ࠄࠅࠀ *was ist das*, der arabische Uebersetzer Saadia durch ما هو dass., und Hier. durch *quid est hoc?* Josephus fügt Antiqq. lib. III, cap. 1, §. 10 hinzu : *Καλοῦσι δὲ Ἑβραῖοι τὸ βρῶμα τοῦτο Μάννα· τὸ γὰρ Μὰν ἐπερώτησις κατὰ τὴν ἡμετέραν διάλεκτον, τί τοῦτ᾽ ἐστι; ἀνακρίνουσα.* Wenn Kurtz, Geschichte des alten Bundes, Bd. II, Berlin 1855, S. 223 gegen die Bedeutung : *was?* bemerkt, dafs es sich nicht denken lasse, dafs die Fragpartikel : *Quid?* so ohne Weiteres zur Benennung eines bis dahin unbekannten Gegenstandes angewandt worden sei, so ist dagegen einzuwenden, dafs der Verfasser des Pentateuchs selbst מָן 2 Mos. 16, 15 in der Bedeutung von מָה *was* nimmt, und dafs es als Ausdruck der Verwunderung ein Mittel war, das Andenken an die wunderbare Speise zu erhalten und dieselbe von anderen Gaben Gottes zu unterscheiden. Die Bezeichnung der Wüstenspeise durch מָן mufste Israel auch zum Dank gegen Gott als den gröfsten Wohlthäter Israels auffordern

---

(2) Wo der deutsche Uebersetzer Hülskamp, durch dessen Bearbeitung das Original in vielen Punkten sehr gewonnen hat, in einer Note diese Bedeutung noch näher zu begründen sucht. Mit der Bedeutung des Zutheilens und Schmeckens hängt aber das biblische מָן nicht zusammen.

und dasselbe antreiben, den Geboten des allmächtigen und gütigen Gebers, der seinen treuen Verehrern zur Zeit der Noth selbst auf wunderbare Weise zu Hülfe kommt, gewissenhaft Folge zu leisten. Dafs man die erste Bezeichnung des Manna beibehielt, erklärt sich auch daraus, dafs die Israeliten in ihrer Sprache, der Sprache Canaans, keine Worte hatten, wodurch das ihnen unbekannte Manna bezeichnet wurde. In ähnlicher Weise nennen wir Kleiderstoffe, wie Nankin, Manchester u. a. nach den Orten, wo sie zuerst oder doch hauptsächlich angefertigt wurden. Theodoret antwortet daher Quaest. 30 in Exod. cap. XVI auf die Frage, warum das vom Himmel, d. i. aus der Luft fallende Brod Manna genannt worden sei, richtig: „*Εὐθὺς αὐτὸ θεασάμενοι ἀλλήλοις ἠρώτων, τί τοῦτο; ἐπέθεσαν τοίνυν αὐτῷ προσηγορίαν, τί τοῦτο; τοῦτο γὰρ ἑρμηνεύει τὸ μάννα· τοῦτο δὲ καὶ ἡ ἱστορία διδάσκει. ἰδόντες γάρ φασιν υἱοὶ Ἰσραὴλ εἶπον ἕτερος τῷ ἑτέρῳ, τί ἐστι τοῦτο; οὐ γὰρ ᾔδεσαν τί ἦν. τὸ δὲ, ὡς ἔγκρις ἐν μέλιτι, ὁ Σύμμαχος οὕτως ἡρμήνευσεν, ὡς ἄμυλος ἐν μέλιτι.*“

§. 4.

Wenn es nun auch nach dem Gesagten keinem Zweifel unterliegt, dafs מָן die Bedeutung *was* hat und so viel als das hebräische מָה ist, so konnte es bei dem ersten Blick doch auffallend erscheinen, dafs die Israeliten zur Bezeichnung des Manna nicht מָה, sondern das aramäische מָן gebrauchen. Mehreren Gelehrten hat daher die Bezeichnung des Manna durch מָן zum Beweise gedient, dafs die Bedeutung *was* unzulässig sei und als ein Nomen des Zeitwortes מָנָה oder מָנַן = مَنَّ genommen werden müsse. Allein eine nähere Erwägung der Sache und der in der Genesis erzählten Geschichte macht es ganz erklärlich, dafs bei den Israeliten zur Zeit Moses noch manches Aramäische in der Volkssprache in Gebrauch war, was in der

Zeit nach der Eroberung Canaans durch Josua aufser Gebrauch kam. Wer dasjenige für historisch wahr hält, was in der Genesis von dem 20 jährigen Aufenthalt Jakobs bei Laban (1 Mos. 31, 38. 41) und von dessen Erlebnissen bei demselben erzählt wird, der kann nicht den mindesten Zweifel darüber haben, dafs in der Familie Jakobs zur Zeit seiner Rückkehr nach Canaan die aramäische (chaldäische) Sprache in Gebrauch gewesen ist. Denn da die Familiensprache Labans die aramäische war und Jakob zwei Aramäerinnen zu Frauen hatte, dessen Mägde und ältere schon ziemlich herangewachsene Kinder (1 Mos. 29, 31 ff.; 30, 1 ff.; 34, 1 f.) ebenfalls aramäisch redeten, — nur das jüngste Kind Jakobs, Benjamin, wurde nach 1 Mos. 35, 16 ff. in Canaan nach seiner Rückkehr geboren —, so konnte auch nach der Rückkehr Jakobs nach Canaan in der ersten Zeit wenigstens nur das Aramäische die Familiensprache sein. Dafs nun in der kurzen Zeit des Aufenthaltes Jakobs in Canaan bis zur Einwanderung nach Aegypten das Aramäische in der Familie nicht ganz aufser Gebrauch kommen konnte, ist doch wohl jedem Unbefangenen einleuchtend. Während des Aufenthaltes der Nachkommen Jakobs in Aegypten, in welchem eine von dem Hebräischen abweichende Sprache geredet wurde, konnte die Sprache Canaans (שְׂפַת כְּנַעַן, Jes. 19, 18) keinen bedeutenden Einflufs auf die Israeliten ausüben. Es mufsten sich daher Reste der Familiensprache Jakobs bei seinen Nachkommen um so mehr erhalten, da sie gröfstentheils abgesondert im Lande Aegypten wohnten und daher die Sprache Canaans kaum noch einen Einflufs auf die Israeliten ausüben konnte. Erst zur Zeit der Eroberung Canaans kamen die Israeliten mit den Canaanitern wieder in nähere Berührung; weshalb man von dieser Zeit an wieder einen bedeutenden Einflufs der Sprache Canaans auf die Vulgärsprache der Israeliten annehmen kann. Die enge Verbindung der Israeliten und Canaaniter, von welchen auch nach der Eroberung durch

Josua noch Viele im Lande wohnen blieben (3), macht es begreiflich, dafs dasjenige, was sich in der Sprache der Israeliten von dem Aramäischen erhalten hatte, allmälig sich minderte und nur weniges davon erhalten wurde. Bei dieser Lage der Sache kann es gar nicht mehr auffallend erscheinen, dafs manche Wörter in der Bedeutung, welche sie im Aramäischen haben, in den Schriften von Josua bis zur Zeit des assyrischen und babylonischen Exils nicht mehr vorkommen. Dafs die mehr als die aramäische ausgebildete Sprache Canaans, welche wir die hebräische zu nennen pflegen, die gewöhnliche Schriftsprache der Israeliten wurde, erklärt sich auch daraus, dafs Abraham seit seiner Niederlassung in Canaan, so wie Isaak und in seiner Jugend auch Jakob dieselbe geredet hatten und sie von den gebildeten Canaanitern als Schriftsprache (4) gebraucht wurde. Dafs übrigens die aramäische Form bei einigen, wenn auch wenigen Wörtern auch während des Aufenthaltes Israels in Canaan in Gebrauch blieb, beweisen der Gottesname יֱהֹוִה (יְהֹוָה von הָוָה = הָיָה), חַוָּה *Eva* (= חַיָּה von חָיָה *leben*) u. a. Dafs der Gottesname mit ו

(3) Die Jebusiten hatten Zion noch in Besitz zur Zeit Davids und im nördlichen Theile Canaans blieb eine nicht geringe Zahl noch nach der Eroberung desselben durch die Israeliten in ihren Wohnsitzen, weshalb dieser sogar den Namen גְּלִיל הַגּוֹיִם *Kreis der Heiden* erhielt.

(4) Dafs die Canaaniter und Israeliten schon zur Zeit Josua's zu schreiben verstanden, beweiset nicht blofs der Stadtname קִרְיַת סֵפֶר *Schrift-Buchstadt* (Jos. 15, 15. 16; Richt. 1, 11. 12), sonst דְּבִיר genannt (Richt. 1, 1), ferner eine verloren gegangene Sammlung israelitischer Nationalgesänge mit dem Namen סֵפֶר הַיָּשָׁר *das Buch der Redlichen* (Frommen) (Jos. 10, 13; 2 Sam. 1, 18), sondern auch der Siegelring Juda's (1 Mos. 18, 18. 25), das goldene Stirnblech des Hohenpriesters mit der Inschrift לַיהוָֹה קֹדֶשׁ *Jehova heilig* (2 Mos. 39, 10), die Schrift eines Theiles des Gesetzes auf den von Josua auf Ebal aufgerichteten Steinen (Jos. 8, 32), und die Buchstabenschrift der Griechen, welche Kadmos im 15. Jahrhundert vor Christus zu denselben gebracht haben soll.

und nicht mit י geschrieben wurde, wie es nach der canaanitischen Sprache hätte geschehen müssen, darin liegt der Grund in der hohen Bedeutung desselben. Die Stammväter der Hebräer erkannten Gott unter dem bedeutungsvollen Namen יְהֹוָה, welcher ihn als den Ewigseienden und Unveränderlichen, der ist, war und sein wird, bezeichnet. Es wird daher יְהוָֹה auch als der Gott der Väter, d. i. als derjenige bezeichnet, welchen sie als einen wahren Gott erkannt und verehrt haben. Zu den aramäischen Ueberbleibseln gehören auch die Imperative הֱוֵה (1 Mos. 27, 29), הֱוִי (Jes. 16, 4), das Partic. הוֶֹה (Pred. 2, 22; Neh. 6, 6), der Imperativ הֱוֵא (Job 37, 6) und das Futur יְהוּא (Pred. 11, 3). Dafs die aramäische Sprache schon zur Zeit Jakoks von der Sprache Canaans, der hebräischen, verschieden war, erhellet aus den verschiedenen Bezeichnungen eines von Laban und Jakob bei einem Bündnisse aufgerichteten Denkmals (Steinhaufens). Denn nach 1 Mos. 31, 47 nannte Jakob dasselbe גַּלְעֵד *Hügel des Zeugnisses*, dagegen Laban יְגַר שָׂהֲדוּתָא, welche Worte dasselbe in aramäischer Sprache bezeichnen.

Wurde nach dem Gesagten nach der Rückkehr Jakobs und seiner Familie nach Canaan manches Aramäische erhalten, so hat das Wort מָן in der Bedeutung *was, quid* nichts Auffallendes mehr. Dafs das מָן das im Aramäischen gebräuchliche Fragewort gewesen und bei den Israeliten in der Volkssprache auch nach dem Auszuge aus Aegypten in Gebrauch gewesen, nehmen auch Jahn (Einleitung in die göttlichen Bücher des A. B. Th. I, §. 74, S. 263), Hävernick und viele Andere mit Recht an. Ein wichtiger Beweis, dafs מָן die Bedeutung *was, quid?* habe, liegt auch in der Erzählung vom Manna selbst. Denn 2 Mos. 16, 15 heifst es : „Als die Israeliten das ihnen unbekannte Manna sahen, sagten sie zu einander : מָן הוּא כִּי לֹא יָדְעוּ מַה־הוּא *was ist das? denn sie wufsten nicht, was es war.* Moses sprach zu ihnen : das ist das Brod (לֶחֶם), welches

Jehova euch zu essen gegeben." Diese Stelle läfst keinen Zweifel darüber, dafs wenigstens der Verfasser des zweiten Buches Moses מָן in der Bedeutung von מָה *was, quid?* verstanden habe. Der Umstand, dafs der Verfasser des Pentateuchs, welcher die canaanitische Schriftsprache bei Abfassung desselben gebraucht, den aramäischen Ausdruck מָן für die Himmelsspeise beibehielt, und dafs diese Bezeichnung eine stehende wurde, kann nicht auffallend erscheinen, da die canaanitische Sprache, wie schon oben bemerkt wurde, keine Bezeichnung dafür hatte. Derjenige, welcher מָן für ein vom Zeitworte מָנַן, arab. مَنَّ, oder מָנָה abgeleitetes Nomen hält und es in der Bedeutung *Gabe, Geschenk* nimmt, mufs den Verfasser offenbar des Irrthums beschuldigen. Um aber diese Behauptung mit Grund aussprechen zu können, müfste in der Erzählung etwas liegen oder sonst etwas Haltbares angeführt werden können, welches für jene spricht. Dieses ist aber nicht der Fall. Hätte מָן die behauptete Bedeutung, so wäre zu erwarten, dafs dasselbe auch sonst in derselben vorkomme; aber auch dieses ist nicht der Fall. Man darf also מָן הוּא nicht mit *eine Gabe* oder *ein Geschenk ist es* übersetzen.

Läfst das Gesagte keinen Zweifel darüber, dafs zur Zeit Moses noch manches Aramäische in der Vulgärsprache Israels vorhanden gewesen sei, so geht daraus das schon oben angedeutete wichtige Resultat hervor, dafs der Beweis, welchen viele neuere Gelehrte, namentlich Hartmann (5), aus den aramäischen Bedeutungen mancher Wörter und aus der aramäischen Ausdrucksweise des Pentateuchs, insbesondere des Deuteronomiums, für die nachmosaische Abfassung des Pentateuchs entnehmen, unhaltbar ist. Wenn man die Sache unbefangen betrachtet, so wird

---

(5) Historisch-kritische Forschungen über die Bildung, das Zeitalter und den Plan der fünf Bücher Moses. Rostock und Güstrow 1831. Vierte Abtheilung. Von der Sprache des Pentateuchs, S. 643 ff.

man vielmehr zu der Annahme genöthigt, dafs eben in der bezeichneten sprachlichen Beschaffenheit der Bücher Moses ein nicht unwichtiger Grund für die Echtheit derselben liege. Fände sich in den Büchern Moses nichts mehr, was auf die aramäische Sprache hinwiese, so könnte man sogar diesen Umstand für die nachmosaische Abfassung derselben anführen. Es ist demnach die Sprache des Pentateuchs so beschaffen, wie man sie zur Zeit Moses erwarten mufs. Wenn sich nun in den Büchern Moses manche Wörter, Redensarten, Formen und Verbindungsweisen finden, welche mit denen der zur Zeit des babylonischen Exils und nach demselben geschriebenen Büchern übereinstimmen, so ist dieses leicht erklärlich. Denn zur Zeit des Exils kamen die Israeliten wieder mit den aramäisch-redenden Völkern in enge Verbindung, und es war ganz natürlich, dafs die aramäische Sprache auf die hebräische einen Einflufs ausübte und das Althebräische nicht mehr rein gesprochen und geschrieben wurde. Uebrigens werden von Hartmann an der angeführten Stelle manche Wörter, Redensarten, Formen und Verbindungsweisen als aramäische und spätere angeführt, welche als solche nicht erwiesen werden können. Um mit Sicherheit sagen zu können, dafs ein Wort, eine Redensart, eine Form und Verbindung aramäisch und nachmosaisch sei, müfsten wir den ganzen hebräischen Sprachschatz und den Sprachgebrauch kennen, was aber nicht der Fall ist. Wir besitzen in der hebräischen Sprache aus der Zeit, wo sie Volkssprache war, nur die Bücher des A. T., und können also nicht mit Sicherheit sagen, dafs diese oder jene Bedeutung, so wie diese oder jene Redensart und Ausdrucksweise nicht in der hebräischen Sprache, namentlich in der Volkssprache, in Gebrauch gewesen sei. In die Erörterung der von Hartmann (historisch-kritische Forschungen über die Bildung u. s. w. der Bücher Moses, Rostock und Güstrow 1831, S. 643 ff.) für die nachmosaische Abfassung angeführten Wörter und Redensarten u. s. w. können wir

uns hier nicht näher einlassen, und bemerken nur, daſs, wenn auch Alles, was Hartmann und Andere als aramäisch und nachmosaisch bezeichnen, wirklich aramäisch wäre, daraus noch keineswegs die Abfassung des Pentateuchs in der Zeit des Jeremia und Ezechiel folge. Vgl. den Anhang zu unserem Commentar über die messianischen Weissagungen bei den groſsen und kleinen Propheten, Bd. II, S. 483 ff. und unsere obige Abhandlung S. 305.

§. 5.

So wichtig und überzeugend nach unserer Meinung nun auch die Gründe sind, welche es auſser Zweifel setzen, daſs מָן *was?* bedeute, und daſs sich dieses Wort in der Volkssprache aus dem Aramäischen erhalten habe, so haben doch mehrere Gelehrte nach dem Vorgange von Kimchi (6), der es durch מַתָּנָה וְחֵלֶק *donum et portio* erklärt, diese verworfen und מָן in der Bedeutung *Gabe*, *Geschenk* genommen und es vom Zeitworte מָנַן, arab. مَنَّ abgeleitet. Ebenso der persische Uebersetzer, welcher מָן הוּא durch نعمت است او *beneficium* scil. divinum *est ipsum* wiedergiebt. Zu diesen Gelehrten gehören selbst die Lexicographen Gesenius und Fürst in seinem deutsch-hebräischen und chaldäischen Handwörterbuche unter dem Worte מָן. In der Concord. bibl. schreibt aber der zweite: „Forsitan potius in verbis his scripturae עֵינוֹ כְּעֵין בְּדֹלַח Num. 11, 7 etymologia vocabuli quaerenda, ut margaritam (sanscr. mani-bedolach), deinde guttam seu resinam significet." Die Ableitung des מָן von מָנַן nehmen auch v. Lengerke, J. H. Kurtz, Geschichte des A. B. Bd. II, S. 223, König, im Kirchen-

(6) Lexic. etymolog., wo er schreibt: לפי שלא ידעו לו קראו לו מן כלומר מנחה וחלק מאה השם ית ברד *weil sie seinen Namen nicht kannten, nannten sie es Man*, d. i. *Gabe* und *Antheil Gottes, dessen Namen gelobt sei.*

lexicon unter dem Worte *Manna*, Knobel, die Bücher Exodus und Leviticus erklärt, Leipz. 1857, S. 169) und zahlreiche andere protestantische Ausleger an. Knobel bemerkt zu Exod. 16, 15 : „Die Hebräer haben früher den Stoff noch nicht gesehen, kennen ihn nicht und wissen seinen besonderen Namen nicht, schliefsen aber nach der Verheifsung V. 12, dafs er eine Gottesgabe sei und bezeichnen ihn mit dem allgemeinen Namen מָן *Geschenk*, *Gabe* von מָנַן *theilen*, *zutheilen*; Moses erklärt die Sache für das Brod, welches ihnen Jehova gegeben. מָן הוּא, seit den LXX gewöhnlich : *was ist das?* Allein der Verfasser konnte das nichthebräische מָן *quis* auch *quid* den alten Hebräern nicht wohl in den Mund legen. Im Arab. ist مَنّ von مَنَّ *benignus fuit*, *benefecit*, eigentl. *donum*, dann Name des Manna's, eines „ros decidens e coelo in arbores aut lapides, qui dulcis est et lentescit sicut mel et resinae similis." Gegen die Ableitung des מָן von מָנַן spricht aber Mehreres. 1) Schon der Umstand, dafs das Arabische dem gemeinen Volke unbekannt war, läfst darüber keinen Zweifel, dafs מָן nicht ein Nomen actionis von مَنَّ sein kann. 2) Wegen der Unbekanntschaft mit dem Manna konnte man das gefallene Manna auch nicht als Geschenk oder Gabe Gottes bezeichnen. Moses mufste dem Volke erst sagen, dafs es Brod sei, das Jehova ihm zur Speise gegeben habe. 3) Gegen die Ableitung des מָן von مَنَّ spricht auch, dafs nicht blofs das Volk, sondern auch der Verfasser des Pentateuchs מָן in der Bedeutung von מָה nimmt und jenes מָן הוּא ausruft, als es dasselbe am Morgen um das Lager herumliegen sah. 4) Wäre das מָן von מָנַן = مَنَّ abzuleiten und mit יָם, תָּם zu vergleichen, so wäre die Punktation מַנְךָ Neh. 9, 20 unzulässig und müfste das נ Dagesch forte und in Pausa nicht Kamez, sondern Patach wie צַן und קַן haben.

Da nach dem Gesagten der Ableitung des מָן von מָנַן mehrere Gründe entgegen stehen, so haben mehrere Ausleger, wie Nicol. von Lyra (Lyranus), Pagninus, Vatablus, Luther (7), Junius, Forster, Diction. Exod. ad c. XVI, c. IV, p. 676, Chyträus, Onomast. p. 495, Varenius, Dec. Mos., p. 258, Buxtorf, P. lex. Ebr. p. 244, Bohlius, de form. d. 10, §. 15 sq. u. A. מָן vom Zeitworte מָנָה *paravit*, wie אָב von אָבָה abgeleitet und es in der Bedeutung *cibus paratus* oder *deputatus* oder *exhibitus a deo* genommen. Nach Gesenius und Fürst unter dem Worte soll מָנָה *zutheilen*, *bestimmen*, *anordnen*, welche Bedeutung sich in Kal in den Derivaten und in Piel findet, daher מָנָה *Theil*, *Antheil*, *Geschenk*, und מְנָת *Theil* bedeuten. Hiernach würde, wie schon oben bemerkt wurde, dann מָן *Antheil*, *Gabe* bezeichnen können. Gegen diese Ableitung spricht aber, daſs מָן nicht aus מָנָה abgekürzt sein kann, weil es mit dem Suffix מַנְךָ Neh. 9, 20 und nicht מָנְךָ punktirt wird. Hätten die Israeliten das Manna als ein *Geschenk*, *Gabe* bezeichnen wollen, so begreift man nicht, warum sie statt des im Hebräischen sonst in dieser Bedeutung nicht vorkommenden מָן nicht die *Gabe* und *Geschenk* bedeutenden Wörter מַתָּן oder מַתָּנָה oder אֶתְנָה oder נְדָבָה gebraucht haben. Wäre מָן ein in der hebräischen Sprache gebräuchliches Wort für das Manna gewesen, so hätte der Verfasser des Pentateuchs es nicht durch מָה *was* erklären können. — Die Meinung Hottinger's, lex. Harm. p. 248, daſs מָן von dem Arab. مَانَ מאן *donavit* abgeleitet und *donum* oder *munus dei* bezeichnen könne, ist schon deswegen verwerflich, weil مَانَ nicht die angegebene Bedeutung, und ein Nomen مَانٌ in der Bedeutung *donum* oder *munus* im Arabischen nicht vorhanden ist.

Ist es nun nach dem Gesagten auſser Zweifel, daſs מָן *was* bedeutet, und daſs dasselbe weder von מָנָה, noch von

---

(7) „*Mann* heiſst auf Ebräisch *Baarschaft*, *Geschenk* oder *Gabe*."

מָן oder dem arab. مَنّ oder von مان abgeleitet werden kann, so könnte es doch beim ersten Blick scheinen, dafs für eine arabische Ableitung selbst der Koran spreche, indem in demselben die Wüstenspeise der Israeliten مَنّ genannt werde. Denn in der zweiten Sura V. 5 heifst es: أَنْزَلْنَا عَلَيْهِمُ ٱلْمَنَّ وَٱلسَّلْوَى كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ *wir* (mit welchen Worten Muhammed Gott redend einführt) *sandten euch* (den Israeliten) *das Manna und die Wachteln* (und sagten): *esset von den Gütern.* Allein مَنّ ist nicht nomen actionis vom Zeitworte مَنَّ in der Bedeutung *Gabe, Geschenk,* sondere das aramäische מָן = מָה, welches als Bezeichnung des Manna von den Israeliten in den Koran übergegangen ist. Es kann dieses um so weniger bezweifelt werden, weil Muhammed mit den Juden in nähere Berührung gekommen ist und Mehreres aus dem A. T. und der jüdischen Tradition in seinen Koran aufgenommen hat. Dafs dem Koran viel Jüdisches, Christliches und Heidnisches zu Grunde liegt, ist allgemein bekannt und bedarf keines Beweises. Wir erinnern hier nur an die Geschichte Josephs, die, wenn auch mit manchen Ausschmückungen und Entstellungen, ziemlich ausführlich in der 12. Sure سُورَةُ يُوسُفَ erzählt wird.

§. 6.

Nachdem wir oben die eigentliche Bedeutung des מָן zu bestimmen gesucht und das Nöthige über die abweichenden Ansichten gesagt haben, wenden wir uns jetzt zu der Beantwortung der Frage, ob das biblische Manna, die LXX *τὶ μάν, μάννα* (4 Mos. 6, 7; 5 Mos. 8, 3; Ps. 77, 28), wie das heutige ein natürliches Product eines Strauches, oder eines Baumes, oder ein natürlicher, in Tropfen aus der Luft herabfallender Thau, oder eine wunderbare Gabe, welche Gott vom Himmel fallen liefs, gewesen sei. Von

den Auslegern der heil. Schrift und von anderen Gelehrten, namentlich Reisenden durch den Orient, welche ihre Ansichten über diesen Gegenstand veröffentlicht haben, wird, wie schon oben bemerkt wurde, dieselbe verschieden beantwortet. Nach dem Vorgange der Kirchenväter halten die älteren und viele neuere Ausleger das biblische Manna für eine wunderbare Speise, womit Gott die Israeliten während ihres Zuges durch die arabische Wüste täglich gespeiset hat; nach nicht wenigen neueren Auslegern ist aber jene Wüstenspeise ein natürliches Product, welches namentlich in dem Theile Arabiens, in welchem die Israeliten sich aufgehalten haben, aus den Blättern, Zweigen und der Rinde einer Staude oder eines Baumes ausschwitzt und noch jetzt gesammelt wird. Nähere Untersuchungen sollen ergeben, dafs das Hervorquellen des Manna oder Gummi in Folge eines Stiches von einem Insecte geschehe oder sogar selbst die Excretion eines Insectes sei. Um zu entscheiden, welche von diesen Erklärungen und Behauptungen die richtige sei, müssen wir auf die betreffenden Stellen der heil. Schrift unsere Aufmerksamkeit richten und die Frage beantworten, ob dieselben von einem wunderbaren Manna oder von einem natürlichen und vegetabilischen sprechen und jenes von diesem auch in einem oder mehreren wichtigen Punkten verschieden sei. Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein. Wenn dasjenige, was die heil. Schrift und namentlich das zweite Buch Moses vom Manna erzählt, historisch wahr ist, so unterliegt es nicht dem mindesten Zweifel, dafs das biblische Manna nicht der Saft oder das Harz oder Gummi eines in Arabien wachsenden Strauches oder Baumes oder die Excretion eines Insects, sondern eine wunderbare Gabe Gottes zur Erhaltung des über zwei Millionen zahlreichen Israels gewesen ist. Die erste Stelle, in welcher vom Manna die Rede ist, findet sich Exod. Kap. 16. Nachdem der Verfasser berichtet hat, dafs die Israeliten in der zwischen Elim und dem Sinai liegenden Wüste Sin über

Mangel an Nahrung geklagt hätten, erzählt er, dafs Gott, nachdem er durch Mose ihnen habe ankündigen lassen, dafs er *ihnen Brod vom Himmel* (לָהֶם לֶחֶם מִן הַשָּׁמַיִם) regnen lassen werde (מַמְטִיר), und dafs die Söhne Israels die Herrlichkeit Jehovas (כְּבוֹד יְהוָֹה) am Morgen sehen würden (4, 7), ihnen Wachteln und Manna gegeben hätte und fährt dann V. 12 fort: „Ich (Jehova) habe das Murren der Söhne Israels gehört, rede zu ihnen und sprich: gegen Abend sollt ihr Fleisch essen und am Morgen mit Brod (לֶחֶם) euch sättigen, und sollt erfahren, dafs ich Jehova bin, euer Gott. Und am Abend kamen Wachteln (שְׂלָו für שְׂלָיו, arab. سَلْوَى) und bedeckten das Lager und am Morgen lag Thau (טַל) rings um das Lager. Und als der Thau (הַטַּל) weg war, siehe! da lag auf der Oberfläche der Wüste etwas *kleines schneeförmiges, klein wie Reif* (דַּק מְחֻסְפָּס דַּק כַּכְּפֹר) auf der Erde. Da das die Söhne Israels sahen, sprachen sie einer zu dem andern: *was ist das* (מָן הוּא)? denn sie wufsten nicht, *was es war* (מַה־הוּא). Und Mose sprach: *das ist das Brod* (הוּא הַלֶּחֶם), welches Jehova euch giebt zur Speise. Also hat Jehova geboten: sammelt davon ein jeglicher, so viel er essen mag: einen Chomer für jegliches Haupt, nach der Zahl eurer Seelen; ein jeglicher nach der Zahl derer, die in seinem Zelte sind, sollt ihr nehmen. Und die Söhne Israels thaten also und sammelten, einer viel, der andere wenig. Und da sie es mafsen mit dem Chomer (8), da hatte der, welcher viel gesammelt nicht übrig, und wer wenig gesammelt, dem mangelte es nicht, ein jeglicher hatte gesammelt, so viel er essen mochte. Und Mose sprach zu ihnen: niemand lasse davon übrig bis Morgen. Aber sie gehorchten Mosen nicht, und etliche liefsen davon übrig bis an den Morgen, da wuchsen

---

(8) חֹמֶר ist ein grofses Mafs für trockene Sachen, 10 Bath enthaltend.

Würmer darinnen, und es ward stinkend. Und Moses ward zornig auf sie. Und sie sammelten es Morgen zu Morgen (jeden Morgen), ein jeglicher, so viel er essen mochte, und wenn die Sonne heiſs schien, schmolz es. Und am sechsten Tage sammelten sie das Brod zweifältig, je zwei Chomer für einen. Da kamen alle Fürsten der Gemeine, und berichteten es Mosen. Und er sprach zu ihnen : also hat Jehova geredet : morgen ist Sabbath, Ruhetag, Jehova heilig, was ihr backen wollt, das backet, und was ihr kochen wollt, das kochet, und was übrig ist, das hebet euch auf und bewahret es bis Morgen. Und sie hoben es auf bis an den Morgen, so wie Mose geboten, und es ward nicht stinkend, und waren keine Würmer darinnen. Und Mose sprach : esset es heute, denn heute ist Ruhetag Jehovas, heute findet ihr es nicht auf dem Felde. Sechs Tage sollt ihr es sammeln, aber am siebenten ist der Ruhetag, und an dem wird es nicht sein. Und am siebenten Tage gingen vom Volke hinaus, zu sammeln und fanden nichts. Da sprach Jehova zu Mose : wie lange weigert ihr euch, zu halten meine Gebote und Gesetze? Sehet! Jehova hat euch den Ruhetag gegeben, darum giebt er euch am sechsten Tage Brod für zwei Tage. Bleibet ein jeglicher an seiner Stelle, niemand gehe heraus von seinem Orte am siebenten Tage. Also feierte das Volk am siebenten Tage. Und das Haus Israels *nannte es Man, und es war wie Coriandersamen, weiſs, und sein Geschmack wie Kuchen mit Honig* (שְׁמוֹ מָן וְהוּא כְּזֶרַע גַד לָבָן וְטַעְמוֹ כְּצַפִּיחִית בִּדְבָשׁ). Und Mose sprach : also hat Jehova geboten; füllet einen Chomer davon zur Aufbewahrung auf eure künftigen Geschlechter, auf daſs sie das Brod sehen, womit ich euch gespeiset in der Wüste, da ich euch ausführte aus dem Lande Aegypten. Und Mose sprach zu Aaron : nimm ein Gefäſs und thue einen Chomer voll Man hinein und stelle es vor Jehova zur Aufbewahrung auf eure künftigen Geschlechter. Wie Jehova Mosen geboten, stellte es Aaron vor das Gesetz zur Aufbewahrung. *Und die Söhne Israels*

afsen das Man vierzig Jahre, bis sie ins Land ihrer Wohnung kamen; bis sie an die Gebirge des Landes Canaan kamen, afsen sie Man (וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל אָכְלוּ אֶת־הַמָּן אַרְבָּעִים שָׁנָה עַד־בֹּאָם אֶל־אֶרֶץ נוֹשָׁבֶת אֶת־הַמָּן אָכְלוּ עַד־בֹּאָם אֶל־קְצֵה אֶרֶץ כְּנָעַן). 4 Mos. 11, 7—9 berichtet der Verfasser, nachdem er erzählt, dafs die Israeliten auf dem Lagerplatze *Tabeera* (*Feuersbrunst*) lüstern geworden und des Fleisches, der Fische, der Kürbisse, Melonen, des Lauchs, der Zwiebeln und der Knoblauche Aegyptens gedacht hatten und mit blofsem Man unzufrieden gewesen seien : „das Man war aber wie Koriandersamen, und *sein Ansehen wie das Ansehen des Bdellions* (עֵינוֹ כְּעֵין הַבְּדֹלַח). Das Volk lief umher, und sammelte es, und zermalmte es mit Mühlen (בָּרֵחַיִם), oder sie stiefsen es in *Mörsern* (בַּמְּדֹכָה), und kochten es in Töpfen und machten daraus *Kuchen* (עֻגוֹת) und sein Geschmack war wie der Geschmack von *Oelkuchen* (לְשַׁד הַשָּׁמֶן). Und wenn der Thau herabfiel aufs Lager des Nachts, so fiel das Man mit darauf.“ 5 Mos. 8, 16 sagt Mose in seiner Rede an das Volk bei Erwähnung der Wohlthaten, die Gott denselben hat zu Theil werden lassen : „welcher dich speisete mit Man in der Wüste, das deine Väter nicht kannten, um dich zu demüthigen und zu versuchen und dir wohlzuthun nachher.“ Josua 5, 12 wird berichtet, dafs nach dem Einzuge in Canaan das Man von dem 17. Tage des Nisan, am ersten Tage nach dem Passafeste aufgehört habe und die Israeliten von dieser Zeit an von dem Getreide des Landes Canaan gegessen hätten. Ps. 78, 23—25 singt der Psalmist: „Und er (Gott) gebot den Wolken (שְׁחָקִים) oben, — und that des Himmels Thüren auf, — und liefs auf sie *zur Speise Man* (מָן לֶאֱכֹל) regnen, — und gab ihnen *Korn des Himmels* (דְּגַן־שָׁמַיִם). *Brod Gewaltiger* (לֶחֶם אַבִּירִים) afs ein jeder — Reisekost sandte er ihnen bis zur Sättigung.“ Nach Weish. 16, 20. 21 hatte Gott sein Volk mit der Speise der Engel genährt und ihm vom Himmel herabgesandt, das ohne Mühe bereitet war, jede Annehmlich-

keit hatte und zu allen Gerichten taugte. Der Verfasser nennt hier das Manna Engelspeise, weil es vom Himmel, der Wohnung der Engel (ob durch Vermittlung der Engel?), herabkam und so köstlich war, daſs selbst Engel es genieſsen würden, wenn sie eine leibliche Nahrung bedürften. Als Beimischung zu anderen Speisen machte es dieselben wohlschmeckend. Daſs das Manna, welches Gott zur Nahrung des Körpers in Fülle gab, im N. T. als ein Vorbild der Eucharistie, der Seelenspeise, bezeichnet wird, ist bekannt, vgl. Joh. 6, 31; 1 Cor. 10, 3. Nach diesen Stellen fiel das Man mit dem Thau aus der Luft auf die Erde, bestand in kleinen, weiſsen Körnern, welche dem Koriandersamen glichen, hatte einen süſsen honigartigen Geschmack, war hart, so daſs es entweder auf Mühlen gemahlen oder in Mörsern zerstoſsen wurde, fiel nur an den Wochentagen, diente 40 Jahre den Israeliten als tägliche Nahrung, und muſste vor dem Aufgange der Sonne gesammelt werden, weil es sonst bei der Sonnenwärme schmolz, das am siebenten Tage gesammelte bekam Maden und Würmer, nicht aber das am sechsten Tage für zwei Tage gesammelte.

Da noch jetzt unter dem Namen Manna ein süſses, weiſsliches, meist in getrockneten Körnern oder durchsichtigen Tropfen bestehendes Harz (Gummi) zu uns gelangt und von mehreren Bäumen und Sträuchern (9) Südeuropas und des Orients, namentlich von der *Mannaesche* (Fraxinus ornus), dem *Hedysarum Alhadsch* (الحاج), der *Tamariske* (Tamarix mannifera طَرْفَة), der *orientalischen Eiche* (Nie-

---

(9) Daſs die Alten schon diese Bäume kannten, erhellt aus Diod. Siculus 17, 75, wo er schreibt: *Ἔστι καὶ δένδρον παρὰ τοῖς ἐγχωρίοις* (den Hyrcaniern) *παραπλήσιον δρυῒ κατὰ τὴν ἐπιφάνειαν, ἀπὸ δὲ τῶν φύλλων ἀπολεῖβον μέλι· καὶ τοῦτο τινες συνάγοντες δαψιλῆ τὴν ἀπόλαυσιν αὐτοῦ ποιοῦνται.* Curtius 6, 4. 22. Siehe Wesseling zu Diod. Sicul. a. a. O.

buhr a. a. O. S. 145, Burckhardt, Reise Bd. II, S. 956, Wellsted, Reise durch Arabien II, 47) gewonnen und von den Aerzten vielfältig benutzt wird, so haben mehrere neuere Gelehrte dieses natürliche vegetabilische Manna, welches namentlich in Arabien gesammelt wird, für dasselbe gehalten, welches die Israeliten in der arabischen Wüste als tägliche Speise genossen haben. Das orientalische Manna, welches persisch تُرَنْكَبِين *mel humidum*, zusammengesetzt aus تر *humidus, recens* und أَنْكَبِين (arab. عَسَل) *mel*, woher das arabische تَرَنْجَبِين (10) *Terenschubin*, welches nach Belon du Mans, Observv. fol. 129 die Mönche des Berges Sinai in ihren Bergen gesammelt haben, genannt wird, ist das Beste und wird im hohen Sommer, hauptsächlich im Juni, am Morgen wie eine Art Mehlthau auf den Blättern und Zweigen und unter den Bäumen auf dem Boden in getrockneten Körnern oder Kügelchen gefunden und vor Sonnenaufgang abgeschüttelt. Bleibt es auf den Blättern oder Zweigen, so wird es an der Sonne in 5 Minuten flüssig, trocknet bei kühler Temperatur wieder und häuft sich dann so an, daſs man die Zweige selbst abschneidet und auskocht, vgl. Gmelin, Reise nach Persien II, 28; Niebuhr, Beduinen 145; Burckhardt, Reis. II, 662. Der Strauch, von welchem das Manna in Vorderasien am gewöhnlichsten gewonnen wird (Reuwolf Reis. 94, Robinson I, 189) heiſst im Arabischen *el-Hadsch* (الحَاجّ) und wird im System als Hedysarum Alhadsch, *Süſsdorn*, aufgeführt (Cl. XVII de adelphia). Dieser stachelige Strauch, welcher im Oriente sehr verbreitet

---

(10) Welches Freytag (Lexicon arabico-lat.) unter diesem Worte erklärt : „humor seu ros melleus, mannae species, quae apud Sogdianos, Medos ac Babylonios super quorundam fruticum foliis coalescit, atque de iis colligitur." Avicen. l. II, p. 262.

ist., wächst auch im peträischen Arabien, vorzüglich zwischen Sinai und Tor (Belon, a. a. O. 2, 66, Niebuhr, Beschreibung von Arabien, S. 246), ist von mittlerer Höhe, hat lanzettförmige stumpfe Blätter und Blüthen von der Gröfse eines halben Zolles. Aufser diesem Strauche liefert auch die *Tarfastaude*, arab. طَرْفَة, eine immergrüne *Tamariske* mit dornigen Schoten, welche Burckhardt (Reise II, 798. 953) und Tischendorf in grofser Menge ohnweit des Berges Sinai im Thale Wadi esch-Scheich (وادي الشَّيْخ) fanden und an 20 Fufs Höhe erreicht, Manna, vgl. Seetzen in v. Zach. monatl. Corresp. vom Octob. 1812, S. 392 f. und XVII, 152, Rüppell, petr. Arab. (Nubien), S. 190, Robinson I, 121 f. 189, Tischendorf, Reis. I, 200 ff. und dessen Schrift : „aus dem h. Lande,“, S. 54—62. Die Araber reinigen dieses Manna, welches eine schmutziggelbe Farbe hat, von den Blättern und dem Schmutze, kochen es, seihen es durch ein grobes Stück Zeug und thun es in lederne Schläuche; sie bewahren es auf und brauchen es wie Honig, indem sie das täglich frisch gebackene flache ungesäuerte Brod damit bestreichen; es schmeckt angenehm, etwas gewürzhaft und so süfs wie Honig. Dieses Manna gilt für kostbar, und das Nichtgebrauchte wird ziemlich hoch verkauft.

Nach sorgfältigen neueren Untersuchungen soll das jetzige Manna theils als vegetabilische Flüssigkeit von selbst, oder nach gemachten Einschnitten und Rissen aus jenen Gesträuchen ausschwitzen, theils durch den Stich eines kleinen Insects, Coccus, hervorgebracht werden. Das Insect sticht, wie es scheint, entweder mit seinem Stachel in die Zweige und bringt dadurch den harzigen Saft zum Fliefsen, oder es excernirt selbst solche honigartige Substanz (Rüppell), welche dann auf den Zweigen und Blättern des Gewächses fest klebt, vgl. Sprengel, Entdeck. der Pflanzenkunde III, 8. 390. In jüngster Zeit (1823) hat Ehrenberg genaue Beobachtungen über die Ent-

stehungsart des Manna auf der Tamarix mannifera, einer der Tamar. gallica ähnlichen Species, welche, wie bemerkt wurde, im peträischen Arabien, vornehmlich im *Wadi el-Scheikh* (وادى الشيخ) wächst, angestellt, und gefunden, daſs das Weibchen des Coccus mannif., welches er beschrieben und abgebildet hat (siehe dessen symb. phys. Berl. 1829 in sect. s. tab. 10, vgl. plantt. tab. 1. 2), durch einen Stich das Herausflieſsen des Saftes bewirkt. Das Insect (nach Rüppell, Nubien S. 190, eine kleine, drei Linien lange *Schildlaus*) ist flügellos, stumpfkegelförmig, wachsgelb, oben haarig und zugleich gewürfelt mit 12 Ringen am Leibe, 9gliedrigen Fühlhörnern, 6 viergliedrigen Füſsen und kleinen undeutlichen Augen, welches bisher nur an den Tamarisken (طرفة) in den nächsten Umgebungen des Sinaigebirges gefunden worden ist. In trockenen Jahren kommt der Mannasaft gar nicht zum Flieſsen und oft folgen mehrere Jahre, in welchen von der Tarfastaude gar nichts gesammelt wird. Die Zweige bleiben dann aber mit dem Zuckergehalt so sehr gesättigt, daſs sie den eigentlichen Mannaduft und Mannageschmack behalten und von den Beduinen in Wasser ausgekocht werden. Wenn Wellsted im Monat September, wie Lepsius (bei K. Ritter XIV, 675 f.) am Ende März (28.) und Tischendorf, Reis. S. 201 gegen Ende Mai in dem Tarfawalde im Wadi el-Scheikh zwar den Mannaduft und der letztere kleine runde Verpuppungsgewebe wahrgenommen, aber kein Insect (Coccus) auf den Blättern und Zweigen gesehen haben, so darf doch wegen den genauen Beobachtungen Anderer ein Insectenstich nicht als die Ursache des Flieſsens bezweifelt werden (11). Es sollen aber nur die äuſsersten

(11) Am stärksten nahm Lepsius am 28. März, am Eingange in das Wadi Feiran, in der dortigen Tarfa-Waldung die allgemeine Verbreitung eines solchen süſsen Wohlgeruchs wahr, den man auch hier dem Manna zuschrieb. Im Tarfa Kitrin des Wadi esch-Scheikh wurde aber das meiste Manna geerntet.

sehr zarten Zweige des Mannabaumes (nach E. Robinson nie die Blätter) den Saft ausschwitzen, und derselbe demjenigen analog sein, welchen die Cicadenart (ein Aphis) als Manna Orni auf der Esche (Fraxinus ornus) in Calabrien producirt. Ein Zweig von 2—3 Zoll Länge liefert in ergiebigen Jahren 16—20, ein ganzer Baum von mittlerer Gröſse an 80,000 Tropfen. Vor Sonnenaufgang haben sich die abgefallenen Tropfen zur Dichtigkeit des Wachses verhärtet, wo es dann, wenn es auf reine Zweige oder Steine gefallen ist, weiſs wie Schnee erscheinen soll. Da das israelitische Manna als vom Himmel gefallen (2 Mos. 16, 4), als Himmelsspeise (Ps. 78, 24; 105, 40) bezeichnet wird und selbst die Araber das vegetabilische Manna مَنّ آلسَّمَاء *Manna des Himmels* nennen (Niebuhr, Beduinen 145), mehrere Reisende (vgl. schon Athen. II, 500) auch behaupten, daſs im Oriente dasselbe als eine thau- und reifartige Substanz des Nachts aus der Luft falle und sich an Steine, Zweige, Gräser u. s. w. anhänge (Shaw, Reis. 286, vgl. besonders Oedmann, Samml. VI, 8 ff.), so sind Mehrere der Meinung, daſs das vegetabilische Manna zwar nicht ein in der Atmosphäre erzeugter Stoff sei, aber doch von der Luft fortgeführt werde und wieder auf die Erde herabfalle. Schon Josephus (Antiqq. III, 1, 6) berichtet, daſs auch zu seiner Zeit durch Gottes Gnade dieselbe Speise, welche die Hebräer Manna nennen, in der Gegend der Gesetzgebung, am Sinai nämlich, herabzuregnen pflege (ὕεται), wie zur Zeit Moses. So wurde der Mannaregen, welcher 1846 in Kleinasien gefallen sein soll, bald als vegetabilisches Erzeugniſs des Erdbodens erkannt. Nehmen wir nun auch an, daſs die Ergebnisse jener Beobachtungen sicher sind, so haben wir das vegetabilische Manna als einen auf Sträuchern und Bäumen erzeugten Saft oder Gummi anzusehen. Diejenigen, welche das israelitische Manna für ein natürliches Product halten, nehmen daher an, daſs 2 Mos. 16, 4 nicht in historischer Strenge zu

fassen sei und daher nicht fordere, dafs das Manna aus der Luft gefallen sei.

§. 7.

Nachdem wir im Vorhergehenden die Ergebnisse neuerer Nachforschungen über das vegetabilische Manna, welches in Arabien namentlich in der Sinaihalbinsel angetroffen wird, mitgetheilt haben, wenden wir uns zu der Beantwortung, ob dieses Manna und dasjenige, was die Israeliten in der arabischen Wüste auf ihrem Zuge nach Canaan erhielten, dasselbe sei.

Wenn wir dasjenige, was wir über das vegetabilische Manna gesagt haben, mit der Erzählung 2 Mos. 16 und den anderen Stellen des A. T., worin von der Wüstenspeise der Israeliten die Rede ist, vergleichen, so kann es nicht dem mindesten Zweifel unterliegen, dafs das israelitische Manna von dem vegetabilischen in mehreren wichtigen Punkten verschieden ist. Stimmt auch in einigen Punkten das vegetabilische und israelitische Manna überein, so ist doch jenes wieder in so vielen Punkten von diesem verschieden, dafs man beides nicht für dasselbe halten kann. Dieses erkennen auch mehrere derjenigen Gelehrten an, welche das israelitische Manna nicht für eine wunderbare Gabe des Himmels halten.

Nach Knobel a. a. O. soll, wie schon oben bemerkt wurde, die Erzählung von der Mannaspeise der Israeliten in der Wüste eine Sage enthalten, welche die Frage zu beantworten sucht, von welchen Nahrungsmitteln die Israeliten während ihres langen Zuges durch die Wüste gelebt haben. Das von einem Strauche oder Baume gewonnene Manna, welches in den Thälern des Sinai gefunden und von den Arabern genossen werde, soll der ins Wunderbare ausgeschmückten Sage von der Speisung der Israeliten in der Wüste zu Grunde liegen. Nach v. Len-

gerke (Canaan) hat Mose nach mythischer Anschauung das Manna vom Himmel regnen lassen.

Was nun die Uebereinstimmung der biblischen Erzählung mit den Berichten über das vegetabilische Manna betrifft, so liegt dieselbe darin, dafs 1) das Manna nicht früher als auf dem Lagerplatze Sin zwischen Elim und Sinai gefunden wurde (2 Mos. 16, 1); 2) im zweiten Monate, d. i. etwa im Mai zuerst angetroffen wird (V. 1), 3) das Ansehen von Reif, Coriander und Bdellium hat (V. 14. 31; 4 Mos. 11, 7); 4) wie Honig schmeckt (V. 31), 5) in der Nachtzeit sich bildet und immer am Morgen gesammelt wird (V. 21); 6) in der Sonnenhitze schmilzt (V. 21) und 7) den Namen Manna führt, welchen es noch heute hat (V. 15. 31). Ungeachtet dieser Uebereinstimmung weicht das israelitische Manna doch wieder in so vielen wichtigen Punkten von dem vegetabilischen ab, dafs über die Verschiedenheit gar kein Zweifel obwalten kann. Denn das israelitische Manna kommt nämlich 1) mit dem Thau und Nebel vom Himmel (V. 4. 14; 4 Mos. 11, 9), welches Moses dem Volke nicht hätte sagen können, wenn es täglich sah, wie der Mannasaft aus den Tarfazweigen hervorquoll und als Tropfen an den Zweigen hing und als erstarrte Körner auf die Erde fiel; es fällt 2) in so ungeheuerer Menge, dafs auf jede Person des über 2 Millionen zahlreichen Volkes täglich ein Chomer kommt (12) (V. 16. 36); 3) bringen die Sammelnden jeder gerade

---

(12) Die Quantität, welche nach 2 Mos. 16, 16 täglich auf die Person gerechnet wird, bestimmt Thenius (althebr. Mafse, S. 56) auf etwas über zwei Dresdener Kannen, Kurtz mindestens auf ein Pfund. In sechs Tagen würden an 14,000,000 Chomer oder eben so viel Pfund gesammelt und gegessen worden sein. Die ganze Halbinsel liefert aber jetzt in den ergiebigsten Jahren in 365 Tagen nur 500—600 Pfund Manna (Burckhardt, Wellsted, Trav. in Arab. u. A.), welcher Ertrag nach Tischendorf („aus dem heil. Lande", S. 56) aber zu hoch gegriffen ist.

immer nur seinen Bedarf zusammen (V. 18); 4) fällt es nur an den 6 Wochentagen, nicht am 7. Tage, dem Sabbath (V. 26. 27); 5) bekommt das von einem Werktage zum andern aufbewahrte Würmer und wird stinkend (V. 26), während das vom 6. auf den 7. Tag aufgehobene sich hält (V. 24), weshalb es, abgesehen vom 6. Tage, immer am Tage des Sammelns gegessen werden mufs (V. 19), das vegetabilische Manna läfst sich aber Jahre lang aufbewahren und wird weder stinkend, noch bekommt es Würmer; 6) wird es auf der Handmühle gemahlen, im Mörser zerstofsen und zum Backen und Kochen benutzt, z. B. zu Kuchen (V. 23; 4 Mos. 11, 8), was mit dem heutigen Manna nicht geschehen kann; 7) erscheint es als eine Art Brodspeise, welche wie Backwerk schmeckt (V. 31; 4 Mos. 11, 8) und *Brod*, לֶחֶם, *Getreide* (דָּגָן Frucht in Aehren) genannt wird (V. 14) und mehlartig und nahrhaft war, während das heutige Manna nur aus reinem Schleimzucker ohne Nährkraft und ohne Fähigkeit geknetet zu werden, besteht; 8) am sechsten Tage wird es verdoppelt, so dafs für den Sabbath mitgesammelt werden konnte (V. 5. 22); 9) erhielten die Israeliten das Manna an 39 bis 40 Jahre jeden Tag, dagegen ist das vegetabilische Manna auf einen engen Raum beschränkt und wird hauptsächlich nur im Juni und Juli und August von den Blättern und Zweigen sparsam gesammelt, und 10) mufsten die Israeliten, die mit ihren Heerden die Wüsten durchzogen, das natürliche Manna kennen und konnten es nicht für ein mit dem Thau vom Himmel gefallenes halten. Von allen diesen charakteristischen Merkmalen, schreibt Robinson, Paläst. I, 149, pafst nicht eines auf das heutige Manna. Die Israeliten afsen dasselbe auch aufser der arabischen Wüste noch so lange in Canaan, wo es keine Mannastauden oder Tarfabäume giebt, bis sie in den Ebenen Jericho's von dem Getreide des Landes ungesäuerte Brode und gebrannte Aehren den Tag nach dem Passafeste essen konnten (Jos. 5, 12). Das vegetabilische Manna

findet sich, wie oben bemerkt wurde, nach Burckhardt, S. 955. 977 nur im Wadi Scheikh in der Nähe des Sinai und im Wadi Feiran beim Serbal, und nach Seetzen bei v. Zach auch im nördlichen Thale Taibe. An der ganzen östlichen Seite der Sinai-Halbinsel und in den hohen Gebirgsregionen, z. B. den ganzen centralen Hochgebirgen der Halbinsel über 3000 Fuſs werden die Tamarisken oder die Manna gebenden Tarfagebüsche nicht mehr gefunden. Es ist also das Locale beschränkt, vgl. Ritter a. a. O. S. 666 und Tischendorf: Aus dem heil. Lande, S. 53 ff. Wäre das Manna, welches die Israeliten in der Wüste erhielten, nicht verschieden gewesen von dem zuckerartigen Saft der bezeichneten Sträucher und Bäume, so wäre es unnöthig gewesen, dasselbe am heil. Orte in einem Gefäſse aufzubewahren. Wenn die heutigen Beduinen und die Mönche des Sinai das heutige Manna „*Himmelsmanna*" (مَنّ ٱلسَّمَاء Mann es-Sama, *donum coeleste*) nennen (Niebuhr, Bed. 145), so ist dieses eine Bezeichnung und Redensart, welche von dem Manna der Israeliten ausgegangen ist und wegen der Uebereinstimmung in einigen Punkten des israelitischen und vegetabilischen Manna leicht entstehen konnte. Auch mag bei der Bezeichnung des Manna als Himmelsmanna ein Interesse zu Grunde liegen.

Nachdem, was wir bisher über das israelitische und vegetabilische Manna gesagt haben, kann es also nicht mehr zweifelhaft sein, daſs jenes von diesem verschieden ist. Es ist daher vergebliche Mühe, das israelitische Manna mit der Naturgeschichte auszugleichen, und mit vielen neueren Auslegern, wozu auch Schnappinger zu Joh. 6, 31 gehört, für ein natürliches und vegetabilisches Product zu erklären. Wer unbefangen die Erzählung der heil. Schrift liest, der wird nothwendig zu der Annahme geführt, daſs die Schriftsteller des A. T., und namentlich der Verfasser des Pentateuchs, das israelitische Manna als

eine wunderbare Speise haben bezeichnen wollen. Dieses erkennt auch Knobel an. Diese Ueberzeugung spricht auch K. v. Raumer (der Zug der Israeliten, Leipz. 1837, 8., S. 26) aus, indem er nach genauer Abwägung alles dessen, was der aufrichtige Naturforscher und der eben so aufrichtige Sprachforscher zu thun habe, zu dem Schlusse kommt, dafs jeder, welcher das, was die Bibel vom Manna der Israeliten sagt, mit dem, was die Reisenden vom jetzigen Manna berichten, vergleiche, *unmöglich* beide Substanzen für einerlei halten könne. Man mufs daher entweder annehmen, dafs Gott die Israeliten 40 Jahre hindurch auf dem Zuge nach Canaan auf wunderbare Weise mit dem Brode vom Himmel gespeiset und dasselbe so gestaltet hat, dafs es wie irdisches Korn behandelt werden konnte, oder man mufs die Erzählung vom Manna für eine ausgeschmückte Sage halten, welche, wie Knobel sagt, die Frage zu beantworten suchte, woher die Israeliten während ihres langen Aufenthaltes in der Wüste, welche kein Getreide erzeugt, das wichtigste Nahrungsmittel erhalten haben. Dafs bei dieser Annahme die historische Wahrheit der Nachrichten der Bücher Moses nicht bestehen kann, bedarf keines Beweises. Mag man auch annehmen, dafs die Israeliten an dem vegetabilischen Manna in der Wüste des Berges Sinai ein Nahrungsmittel gehabt haben, so kann dasselbe doch nur ein geringes und nicht ein für das ganze Volk hinreichendes gewesen sein (13). Jedenfalls enthält bei der Annahme eines blofs vegetabilischen Mannas die Erzählung entweder eine Ausschmückung

(13) Robinson sagt I, 109 : „Nach Versicherung der Mönche wie der Beduinen sammelt man (von أُلكَلج) auch in den ergiebigsten Jahren auf der gesammten arabischen Halbinsel kaum 6 Centner, in anderen Jahren kaum ein Dritttheil dieser Masse". Vgl. Schubert Reis. I, 347 f. Daher ist das Manna auch theuer, das Loth kommt ungefähr 1 fl. rhein. zu stehen.

oder sie ist rein erdichtet. Daſs das Himmelsmanna der Schrift etwas Anderes gewesen sein muſs als das Manna der Läuse und Käfer, wie Schubert sich ausdrückt, und daſs es wesentliche Eigenschaften, Kräfte und Stoffe gehabt hat, die dem heutigen Manna fehlen, unterliegt nach ihm nicht dem mindesten Zweifel.

Muſs also das israelitische Manna als eine wunderbare Speise nach den Angaben der heil. Schrift angenommen werden, so könnte nun vielleicht in der Annahme einer solchen Speise noch etwas liegen, was unserem Begriffe von Gott und seinem Verhältnisse zum Volke Israel entgegenstände und daher dieselbe unzulässig wäre. Dieses ist aber nicht der Fall. Wer erwägt, daſs Israel der Träger der göttlichen Offenbarung sein sollte und das einzige Volk des Alterthums war, welches die richtige Gotteserkenntniſs mit einer reinen Sittenlehre erhalten sollte und auch wirklich erhielt, der wird es leicht begreiflich finden, daſs die Erhaltung dieser Erkenntniſs nur durch wunderbare Begebenheiten und Wohlthaten erklärt werden kann. Das zum Götzendienste und zu Lastern aller Art geneigte Israel würde, da es in Aegypten verwildert war, sicher ganz in den Götzendienst versunken sein, wenn der Gott der Väter sich nicht in Aegypten und nach dem Auszuge aus demselben durch Wunder als der Allmächtige und der eine wahre Gott erwiesen hätte, vor dem die Götter Aegyptens nur Scheingötter und nichtige Wesen sind. Wie tief ein groſser Theil des Volkes in unwürdige Vorstellungen von Gott versunken war, ersehen wir aus der Forderung an Aharon, ein goldenes Kalb zu verfertigen und ihn dadurch darzustellen. Nach 4 Mos. 25, 1 ff. lieſs sich sogar ein groſser Theil des Volkes, welches zu den Opfern der Moabiter eingeladen wurde, zum Götzendienste verführen und trieb zur Ehre des Baal Peor mit moabitischen Jungfrauen abgöttische Unzucht. Die Wunder, welche vor den Augen des Volkes geschahen, insbesondere die tägliche wunderbare Gabe des Manna, sowie

die feierliche Gesetzgebung und die entschiedene Bekämpfung des Götzendienstes durch Mose, Pinehas und die Bemühungen anderer, für die Erhaltung der richtigen Gotteserkenntnifs begeisterter Männer machen es nur begreiflich, dafs Israel nicht ganz dem Götzendienste anheimfiel. Fassen wir die wunderbare Erhaltung Israels in der Wüste in Bezug auf die Bewahrung des Glaubens an den einen wahren Gott, so hatte das Manna einen wichtigen religiösen Zweck und war ein Hauptmittel, das Volk in der Treue gegen den Geber desselben zu erhalten und mit Dank gegen ihn zu erfüllen. 5 Mos. 8, 3 giebt Moses den *Zweck* der Mannaspeise mit den Worten an: „Jehova demüthigte dich und liefs dich hungern, und speisete dich mit dem Man, welches du nicht kanntest, noch deine Väter kannten, um dir kund zu thun, dafs der Mensch nicht vom Brode allein lebt, sondern von Allem, das hervorgeht aus dem Munde Jehovas." Diese Worte lassen nicht daran zweifeln, dafs Moses das Manna, was Jehova giebt, als die Schöpfung des Neuen ansieht. Brod und Wort Gottes stehen im Gegensatze; jenes ist das im Anfange geschaffene Naturproduct, dieses das durch Gottes Schöpferkraft Geschaffene (Ps. 33, 9). Wo die Natur nicht hinreicht, da tritt Gott mit seiner Allmacht und Gnade ein. Analog mit dem israelitischen Manna ist die wunderbare Brodvermehrung des Heilandes und das Wunder der Verwandlung des Wassers in Wein zu Cana in Galiläa. Die Absicht Gottes, Israel in dem Glauben an den einen wahren Gott zu erhalten und es wieder zu demselben zurückzuführen, läfst sich auch daran erkennen, dafs er mit dem Namen יְהוָֹה (יַהְוֶה), wodurch er als der Ewigseiende, der Eine und Wahre bezeichnet wird, vorzugsweise genannt sein wollte. Sehen wir ferner auf die zahlreichen wichtigen Gründe, welche für die Wahrheit der historischen Berichte des Pentateuchs, namentlich der vier letzten Bücher sprechen, so darf man auch die Erzählung vom Manna mit mehreren neueren Gelehrten, wie Winer,

Knobel u. A., nicht in Zweifel ziehen und dieselbe für eine ausgeschmückte Sage halten. Dafs die Verfasser der nachmosaischen Schriften den historischen Inhalt des Pentateuchs für wahr gehalten, darüber lassen zahlreiche Stellen in den historischen und prophetischen Büchern und namentlich in den Psalmen nicht den mindesten Zweifel. Und der Glaube eines ganzen Volkes und seiner ausgezeichnetsten Männer, an deren Wahrhaftigkeit nicht mit Grund gezweifelt werden kann, mufs so lange Geltung behalten, als überzeugend dargethan wird, dafs sowohl diese Männer als das ganze Volk im Irrthum gewesen sind. Wie der Thau in Gegenden, wo es selten regnet, zum Gedeihen der Pflanzen nothwendig ist, so war es auch das himmlische Manna zur Erhaltung des über zwei Millionen zahlreichen Israel. In der Sendung des Manna mit dem Thau läfst sich die Analogie nicht verkennen. „Der Thau", schreibt Baumgarten (I, 1, S. 504), „ist die Gabe des Himmels, welche die Erde befruchtet, um das Brod zu erzeugen. Aber in der Wüste kann der Thau nichts erzeugen, denn hier wird nichts gesäet. Wenn nun der Thau dennoch Brod bringt, so ist es Himmelsbrod."

Nach den bisherigen Erörterungen über das israelitische Manna und über das vegetabilische ist es also unzweifelhaft, dafs die 40jährige Mannaspeise der Israeliten nicht aus den Tarfasträuchern der Wüste ausgeschwitzt, sondern durch göttliche Macht in der Atmosphäre bereitet worden ist und sich mit dem Thau zur Erde gesenkt habe, und dafs dieser Mannaspeise Nährkräfte inne wohnten, welche dem heutigen sinaitischen Manna fehlen.

§. 8.

Was wir bisher über das israelitische Manna gesagt haben, hat zwar zu dem Ergebnifs geführt, dafs die Israeliten in der arabischen Wüste auf eine wunderbare Weise mit Manna gespeiset worden sind, und dafs also die älteren

Ausleger wie die Kirchenväter die Angaben der heil. Schrift über das Manna richtig verstanden haben, wir haben aber noch nicht in nähere Erwägung gezogen, ob die Israeliten jene Wüstenspeise auch seit der Ankunft am Sinai bis zum Uebergange über den Jordan, also 39 bis 40 Jahre, täglich erhalten haben. Wir müssen daher auf diesen Punkt noch näher eingehen und dieses um so mehr, weil einige neuere Gelehrte und unter diesen namentlich Hengstenberg in einer Beilage der Schrift: „Geschichte Bileams und seiner Weissagungen," Berlin 1842, unter der Ueberschrift: „Mifsverständnisse in Bezug auf das Manna", S. 280—290 zu zeigen gesucht hat, dafs die Israeliten das Manna nur auf der sinaitischen Halbinsel und nicht 40 Jahre hindurch täglich und bis nach dem Passa, welches sie nach dem Durchgange durch den Jordan feierten (Jos. 5, 11. 12), erhalten und gegessen haben. Die Gründe Hengstenberg's, welchem Carl Ritter (a. a. O. S. 683 ff.) und Tischendorf (aus dem heil. Lande) S. 58 ff. beistimmen, sind folgende. Nachdem er bemerkt, dafs die Annahme, dafs das Manna den Israeliten nicht blofs auf der sinaitischen Halbinsel zu Theil geworden sei, sondern auch im transjordanischen Lande, ja sogar noch in der ersten Zeit des Aufenthaltes im eigentlichen Canaan, wie v. Raumer in der Schrift: „der Zug der Israeliten aus Aegypten nach Canaan", Leipz. 1837, S. 27 wolle, die Stellung des Manna ganz verrücke, fährt er fort: „Schon das transjordanische Land bot so reiche Hülfsquellen dar, dafs das *Bedürfnifs* des Manna ganz aufhörte, und doch hatte das Bedürfnifs die Ertheilung desselben hervorgerufen. Ein Fortgeben des Manna in das bewohnte Land hinein wäre nicht anders gewesen, als wenn den Israeliten noch am Jordan Wasser aus dem Felsen zu Theil geworden wäre. Die Israeliten würden es nicht einmal gegessen haben. Sie waren seiner ja schon in der Wüste überdrüssig. Wozu eine Gabe, die der Empfänger nicht brauchen kann (?)

und deren Verschmähung sich voraussehen läfst? Ein solches späteres *Wegwerfen* derselben würde nur dazu gedient haben, die Dankbarkeit für die früher in der Zeit der Noth ertheilte Gabe zu schwächen."

Dieser Grund ist aber ohne Beweiskraft, weil er sich auf eine Annahme stützt, welche wenigstens ganz unwahrscheinlich ist. Mochte auch das Ostjordanland eine ziemliche Cultur haben, so konnte es doch keine über zwei Millionen starke Volkszahl, welche nur einen engen Raum in Besitz hatte, ernähren. Es reichte selbst das ganze Canaan kaum hin, die zehntehalb Stämme aufzunehmen. Dafs der Ackerbau im Ostjordanlande nur gering gewesen, darüber lassen die Angaben im A. T. und die Beschaffenheit des Bodens keinen Zweifel. Es war vorzüglich zu Weiden für das Vieh geeignet, an welchem die Stämme Ruben, Gad und Manasses eine grofse Zahl besafsen. Es kann daher von einem Aufhören des Bedürfnisses im Ostjordanlande, wo alle auf einen engen Raum beschränkt waren, und nur zwei Stämme (Ruben, Gad) und ein halber Stamm (Manasses) Raum zur Niederlassung hatten, nicht die Rede sein. Und was den Ueberdrufs betrifft, so folgt daraus nicht der Mangel des Bedürfnisses. Man liebte die Veränderung und die verschiedenen Speisen Aegyptens. Uebrigens erlaubt auch nicht die Angabe 2 Mos. 16, 35, wonach die Israeliten 40 Jahre Manna gegessen, und insbesondere Jos. 5, 11. 12, wonach das Manna am Tage nach dem Passa aufgehört hat, anzunehmen, dafs die Israeliten nur während ihres Aufenthaltes am Sinai das Manna gegessen haben. Die Bemerkung Hengstenberg's: „Es solle (Jos. 5, 11. 12) darauf hingewiesen werden, dafs jetzt die Periode des Manna *definitiv* der Periode des Brodes Platz gemacht habe", ist ohne Gewicht, und kann einer ausdrücklichen Angabe, dafs das Manna am Tage *nach* dem Passa aufgehört habe, ihre Beweiskraft nicht nehmen. Dafs die Israeliten 40 Jahre hindurch das Manna erhielten, erhellt auch aus 5 Mos. 29, 5, wo Moses zu Israel spricht:

„Brod (natürliches) afset ihr nicht und Wein tranket ihr nicht, auf dafs ihr erkennen solltet (durch die Gabe des Manna), dafs ich Jehova euer Gott bin“, vgl. 8, 3; 2 Mos. 16, 12. Aber auch zugegeben, dafs die Israeliten im Ostjordanlande die Früchte des Landes und andere Nahrungsmittel zur Genüge gehabt haben, so war doch dieses nicht der Fall auf ihrem Zuge bis dahin. In das Ostjordanland kamen sie erst im 40. Jahre nach dem Auszuge aus Aegypten. Hatten die Israeliten während ihres Aufenthaltes am Sinai mehr Nahrungsmittel, als diese Gegend darbot, nöthig, so war dieses auch an ihren übrigen Lagerplätzen im peträischen Arabien der Fall. Und dann ist auch, wie oben bemerkt wurde, das Manna der in den Thälern des Sinai wachsenden Tamariske so gering und wird in einer so kurzen Jahreszeit gewonnen, dafs es nur zur Nahrung eines geringen Theils des Volkes für etwa 3 Monate genügte. Was den Umstand betrifft, dafs das Manna der Tamariske manche Aehnlichkeit mit dem Himmelsmanna hatte, so liegt der Grund wohl darin, dafs Gott in seinem besonderen Wohlwollen eine Speise wählte, welche mit der beliebten natürlichen in manchen Punkten übereinstimmte. Aehnlich sind die Wunderplagen Aegyptens, indem diese, wie z. B. die Mücken, die Veränderung des Wassers in Blut u. s. w., sich auf dem Grunde des Natürlichen erheben und an die Natur angeknüpft wurden. Ein Zusammenhang des Natürlichen mit dem Uebernatürlichen erscheint daher ganz angemessen. — Wenn Hengstenberg Jos. 1, 11: „bereitet euch *Speise* (צֵידָה *Reisekost*), denn noch über drei Tage, so gehet ihr über den Jordan“, zum Beweise anführt, dafs die Israeliten im Ostjordanland kein Manna mehr erhalten hätten, so ist dieser offenbar unhaltbar. Da Josua wufste, dafs das Manna aufhören würde, wenn Israel auf der Westseite des Jordans angekommen und der blutige Feldzug gegen die Canaaniter beginnen sollte, und dafs derselbe längere Zeit dauern würde, so liefs er sich mit den nöthigen Lebensmitteln

auf längere Zeit versehen. Diese Lebensmittel können verschiedener Art, selbst zum Theil Mannabrod gewesen sein. Jedenfalls beweiset Jos. 1, 11 nicht, dafs die Israeliten während der 40 Jahre *nur* Mannabrod gegessen haben. Es ist daher diese Stelle keineswegs unerklärlich, wie Hengstenb. behauptet, wenn die Israeliten erst am Tage nach dem Passa von dem Ertrage des Landes ungesäuerte Brode und Geröstetes zu essen bekamen. Wenn Hengstenb. ferner aus 2 Mos. 16, 35: „die Israeliten afsen das Manna, bis sie kamen zum bewohnten Lande, zur Grenze des Landes Canaan", entnimmt, dafs die *Wüstenspeise* (Manna) nur so lange gegessen worden sei, bis sie zum Ostjordanlande gekommen seien, so ist diese Auffassung ebenfalls unzulässig, indem sie im Widerspruche mit Jos. 5, 11. 12 steht und das עַד nicht immer exclusiv zu fassen ist, da es oft nur einen allgemeinen Zeitabschnitt oder wichtigen Zeitpunkt angiebt. Das אֶרֶץ נוֹשָׁבֶת *bewohntes Land* bezeichnet nicht das Ostjordanland, sondern Canaan, wie das folgende אֶל־קְצֵה אֶרֶץ כְּנָעַן *bis zur Grenze des Landes Canaan* zeigt (14). Wenn ferner Hengstenb. auf 5 Mos. 8, 2. 3, wo das Manna und die Wüste als unzertrennlich verbunden erscheinen, dasselbe als einen Nothbehelf sich darstellt, der den Hunger Israels zur Voraussetzung hat, und auf Kap. 8, 16 hinweiset, wo das Manna mit dem Wasser aus dem Felsen zusammengestellt wird, um zu beweisen, dafs das Manna den Israeliten aufser der sinaitischen Halbinsel nicht mehr zu Theil geworden sei, so findet dieses schon in dem Gesagten seine Widerlegung. Die letzte bestimmte Erwähnung des Manna 4 Mos. 21, 5 geht auf eine Zeit, wo die Israeliten im 40. Jahre bereits

---

(14) Dafs nach dem Verfasser des Pentateuchs die Israeliten das Manna 40 Jahre lang, bis sie in das Land Canaan kamen, erhalten und gegessen haben, behauptet auch Knobel zu 2 Mos. 16, 35, S. 171 und Kurtz a. a. O. S. 224 f.

westlich vom edomitischen Gebirge angekommen waren. Wenn Hengstenberg ferner auf 5 Mos. 2, 6 : „Speise sollt ihr von ihnen (den Söhnen Esaus, den Edomitern) kaufen um Silber und essen, und auch Wasser sollt ihr von ihnen kaufen um Silber“ (15), hinweiset und daraus entnimmt, dafs das Manna den Israeliten bei ihrem Zuge längst der Ostgrenze des edomitischen Gebietes nicht mehr zu Theil geworden, so ist auch dieser Beweisgrund nichtig. Denn es ist die Rede vom Zuge durch das Land der Edomiter, von welchen sie für Geld Speise und Wasser kaufen sollten. Diese Bestimmung schliefst das Manna noch keineswegs aus, indem man sie auch so fassen kann, dafs sie, wenn sie andere Speise als Manna wünschten, oder andere zu haben sei, dieselbe kaufen und nicht rauben sollen. Konnten die Israeliten den nöthigen oder erwünschten Bedarf an Brod oder sonstigen Nahrungsmitteln durch Ankauf erhalten, so war, da das Manna ein Ersatz des mangelnden oder unzureichenden Brodes war, ein wunderbares Brod nicht nothwendig. Fassen wir jene Worte so, dafs die Gabe des Manna während des Aufenthaltes im Lande der Idumäer den Israeliten nicht zu Theil werden soll, so kann der Grund darin liegen, dafs Gott jenes den Edomitern vorenthalten wollte. Wäre das Manna auch in Idumäa gefallen, so hätten auch dessen Bewohner dasselbe sammeln und dadurch zwischen diesen und den Israeliten Streit entstehen können. Dafs übrigens bei einem zeitweiligen Vorenthalten des Manna doch gesagt werden kann, dafs die Israeliten 40 Jahre hindurch Manna erhalten und gegessen haben, ist einleuchtend. Das עַד *bis* schliefst eine kurze Unterbrechung nicht aus.

Wenn es auch nicht zweifelhaft ist, dafs den Israeliten 40 Jahre hindurch Manna vom Himmel zu Theil geworden

(15) Dafs die Israeliten einen grofsen Reichthum an Gold und Silber hatten, erhellet aus der Erzählung, dafs Israel mit vielen goldenen und silbernen Geräthen Aegypten verlassen habe.

ist, so folgt daraus doch keineswegs, daſs sie keine andere Speise, wie Datteln (2 Mos. 15, 27), Aprikosen, Orangen u. s. w., sowie Fleisch, Milch, Honig und Wild gegessen und selbst, wenn auch selten Wein getrunken, wie beim Feste des goldenen Kalbes (2 Mos. 32, 6. 18) und also natürliche Hülfsquellen gehabt haben. Wären in der groſsen Wüste des peträischen Arabiens (5 Mos. 8, 15; 32, 10) keine anderen Nahrungsmittel als Manna vorhanden gewesen, so hätten die Ismaeliten (1 Mos. 21, 22; 25, 18), die Amalekiter und Midianiter, welche, wie die Geschichte Moses zeigt, die Heerden in der Gegend des Berges Sinai weideten, nicht diese Gegend bewohnen können. Hätte die Wüste gar keinen Unterhalt für die Heerden dargeboten, so würden die Israeliten nicht zahlreiche Heerden aus Aegypten mitgenommen haben oder doch nicht haben ernähren können, vgl. 2 Mos. 12, 38; 17, 3. Daſs die Israeliten in späteren Zeiten des Zuges noch einen Besitz an Heerden hatten, besagen die Stellen 2 Mos. 34, 3: „auch Schafe und Rinder sollen nicht weiden diesem Berge gegenüber," 4 Mos. 20, 19, wo Israel zu Edom sagt: „auf der Straſse wollen wir ziehen, und wenn wir dein Wasser trinken, ich und mein Vieh u. s. w.", und 4 Mos. Kap. 32, wo Ruben und Gad, die Stämme, welche wahrscheinlich in Aegypten der nomadischen Lebensart der Väter am meisten treu geblieben, auf ihren groſsen Heerdenbesitz das Gesuch um Zutheilung des transjordanischen Landes gründen.

Wenn wir auch einräumen, daſs die Israeliten die ihnen zu Gebote stehenden Hülfsquellen benutzt haben, so folgt doch nicht daraus, daſs sie während der 38 Jahre des Bannes, als sie sich in der Gegend des Gebirges Seir, in der Araba, aufhielten, kein Manna erhalten haben. Vgl. das 4. Heft der Zeitschrift für die Geistlichkeit des Erzbisthums Freiburg, worin Hug in der Anzeige von Rüppell's Reisen in Nubien, Kordofan und dem peträischen Arabien mit vielem Fleiſse die Nachrichten von den Hülfs-

quellen der Israeliten in der arabischen Wüste gesammelt hat. Die meisten dieser Hülfsquellen finden sich in der Umgegend des Berges Sinai. „Dieses Gebirge", bemerkt v. Raumer, S. 5, „wo die Luft kühl und rein, wo kein böser Samum weht, Quellen reichlich fliefsen, der Pflanzenwuchs üppig ist, wo edle Früchte : Aprikosen und Orangen u. s. w. gedeihen, das von mancherlei Wild belebt wird, dies Gebirge war zu einem längeren Aufenthalte Israels zur Zeit der Gesetzgebung geeignet." Von der Araba schreibt derselbe S. 7 : „diese lange Thalebene zeigt sich nach Burckhardt als „„ein weites Sandmeer, dessen Fläche durch unzählige Sandwogen und kleine Hügel unterbrochen wird."" Allein es finden sich in derselben doch an verschiedenen Orten grüne Oasen, Sträucher und Palmen, auch Ruinen untergegangener Orte." Und Rüppell schreibt S. 190 : „In den meisten Thälern findet man einzelne dickstämmige Acacienbäume, die ehemals weit häufiger gewesen sein sollen, deren Zahl sich aber täglich vermindert wegen des Kohlenhandels der Araber." Ferner S. 201 : „der nach und nach zerstörte Baumwuchs in den Urgebirgsthälern hat allerdings viel zur Verwüstung des Landes beigetragen." Gleich darauf bemerkt er über Wadi Firan, Wadi Tor und Hedgibel : „die wenigen Dattelbäume, die dort vorkommen, könnten mit geringer Mühe nicht allein hier, sondern auch in der Umgebung der meisten Brunnen sehr vermehrt werden, was den Bewohnern eine reichliche und gesunde Nahrung verschaffen würde." S. 256 von Wadi Salaka : „Man findet nur sehr einzelne zerstreute Nakabäume. Ihre Stärke und schönes Gedeihen beweisen, dafs man mit etwas Fleifs auch dieses Thal nutzbringend machen könnte; allem Anscheine nach waren einst alle diese Thäler beholzt."

Nehmen wir nun auch an, dafs die Israeliten auf ihrem Zuge durch das peträische Arabien reichlichere Hülfsquellen gehabt haben, als es jetzt enthält, und dafs in jenem Klima das Speisebedürfnifs nur verhältnifsmäfsig

gering war, so unterliegt es doch keinem Zweifel, daſs jene Wüste nicht so viele Nahrungsmittel darbot, daſs es über 2 Millionen Menschen mit ihren Heerden ernähren konnte (16). Ein bedeutender Getreidebau ist, wie die Gegend zeigt, nie vorhanden gewesen. Ist man genöthigt, eine wunderbare Speisung anzunehmen, um Israel vor dem Untergange zu bewahren und es dadurch in der Treue gegen den einen wahren Gott zu erhalten, so sehen wir nicht ein, warum die wunderbare Gabe des Manna, wobei das natürliche in den Hintergrund treten muſste, nicht 40 Jahre, wie es ausdrücklich gesagt wird, gewährt worden ist. — Nach dem Gesagten unterliegt es daher keinem Zweifel, daſs Ritter irrt, wenn er a. a. O. S. 684 sagt: „Der von Hengstenberg kritisch angeführte Nachweis giebt das *sichere* (?) *Ergebniſs*, daſs das Manna nicht bis Canaan hineinfolgte; er macht es sogar sehr wahrscheinlich (?), daſs schon auſserhalb der *Sinai-Halbinsel* dem Volke Israel kein Manna mehr zu Theil ward." Ritter fügt aber a. a. O. S. 685 hinzu: „Bringt man aber auch alle natürlichen Hülfsquellen in Anschlag, welche die Wüste darbot, nimmt man hinzu, daſs in jenem Klima auch das Speisebedürfniſs verhältniſsmäſsig gering ist, so muſsten doch Zeiten und Gegenden vorkommen, in denen die Erhaltung einer so zahlreichen Menschenmenge auſserordentliche göttliche Durchhülfen nothwendig erforderte, wenn das Volk nicht zu Grunde gehen sollte. Daſs die Erzählung solche Durchhülfen berichtet, benimmt ihr nicht den Charakter der Glaubwürdigkeit, sondern bestätigt ihn um so mehr, da das Auſserordentliche sich auch hier, wie bei den Wundern und Zeichen in Aegypten, eng an das

---

(16) „Selbst wenn man beweisen könnte", schreibt Robinson I, 189, „daſs es dasselbe wäre, so würde immer die Versorgung mit einer hinreichenden Masse zur täglichen Nahrung für zwei Millionen Menschen ein nicht geringeres Wunder gewesen sein."

Ordentliche anschliefst. — Und sollte diese tiefe Wahrheit nicht ihre Anwendung auf den so wunderreichen Entwicklungsgang in der *ganzen* Menschengeschichte überhaupt finden, deren Hauptmomente kein pragmatischer Historiker aufzuklären weifs?"

§. 9.

Wir würden unsere Abhandlung über das Manna mit dem Vorstehenden geschlossen und Folgendes nicht beigefügt haben, wenn wir nicht der Ueberzeugung gewesen wären, dafs es manchem Leser unserer Abhandlung erwünscht sein werde, hier noch eine kurze Uebersicht dessen zu finden, was ältere und neuere Reisende und Naturforscher über das Manna oder eine ähnliche Substanz verschiedener Länder und Gegenden in ihren Schriften aufgezeichnet haben. Es wird das Folgende auch zur Bestätigung dienen, dafs die verschiedenen Mannaarten und die verschiedenen süfsen Substanzen, welche die Reisenden in verschiedenen Ländern, namentlich in denen des Orients, kennen gelernt haben, von dem israelitischen Manna verschieden sind. Schon Felix Fabri (17), Chardin, Niebuhr, Büsching, Gruner, Dierbach, Sprengel, W. Ainslie u. A. haben die Nachrichten über die Vorkommnisse des Manna in den Ländern des Orients zusammengestellt, aber sie enthalten noch manches Unbestimmte und mit einander Vermischtes, welches, wie schon oben bemerkt wurde, Rosenmüller, Handbuch der biblischen Alterthumskunde Th. IV, 1, S. 316—329 kritisch

---

(17) Dieser Ulmer Kaplan erzählt vom Jahre 1483, dafs Manna, das Himmelsbrod, noch immer in den Schluchten und Thälern um die heiligen Berge in den Monaten August und September falle. Nach demselben ist es Thau, süfs, dick und gefärbt wie Honig, und hängt an dem Laube und Grase als Corianderkörnlein.

gesichtet hat. Er handelt daselbst über das Manna der italischen Esche, das el-Hadsch (الحاج), der Akul-Stauden, über Gmelin's Manna bei den Persern, über Niebuhr's Manna von Bellote und Afs, d. i. der Eichenarten in Mesopotamien und Diarbekr; über das Himmelsmanna (مَنّ السماء) der Morgenländer, über Burckhardt's Fall des Beiruk-Honigs im Jordanthale, über das Manna der Tarfa (طَرْفة) am Sinai, über Frederick's Honigthau in Indien und über Oedmann's, Forskal's, Rauwolf's u. A. Vorstellungen vom Manna. Spätere Reisende haben die Beobachtungen über das Manna erweitert und das in mehreren Ländern aufser Arabien gefundene Manna näher beschrieben.

Was zuerst die älteren Schriftsteller betrifft, so wird von mehreren derselben bezeugt, dafs ihnen das Regnen der Süfsigkeit vom Himmel oder von den Bäumen herab, bekannt gewesen ist. Nach Herodot VII, 31 lieferte beim Durchgange des persischen Heeres des Xerxes am Skamander die *Tamariske* (*μυρίκη*) schon einen süfsen Honig, welchen besondere Künstler mit Waizen zubereiteten. — Theophrast spricht (*περὶ μελιττῶν*, Fragm. bei Schneider T. IV. in Annot. p. 819 etc.) von drei verschiedenen Arten von Süfsigkeiten (verschieden von Plinius XI, 12—14 : tria mellis genera) aus *Schilf* (wie Tabaschir, s. Erdk. Asia VI, 366) und *Blumenhonig* und nennt die dritte Art „aerium mel", welches schon Schneider mit dem Manna identificirte, wie es von Amyntas im dem Buche „de Asiae stationibus", als in Persien „vom Himmel fallend" bezeichnet wurde (*περὶ τοῦ ἀερομέλιτος καλ. κ. τ. λ.*, bei Athenäus XI, c. 14, p. 600, Athenaeus, Deipnos. ed. Schweighaeuser IV, p. 358). Nach Polyaen. IV, 3, 32 regnet diese kostbare Gabe vom Himmel (*τοῦ ὕοντος μέλιτος κ. τ. λ.*), welche aber nur den Königen bei ihrem Aufenthalte in Babylon dargereicht wurde (Virgil. Georgica IV, 1 : „Protenus aërii

mellis coelestia dona etc."), und nach Strabo XI, 509 fliefst dasselbe in Hyrcanien von den Blättern der Bäume ab (*τῶν φύλλων ἀποῤῥεῖ μέλι*), welches auch in *Medien*, *Armenien* und am *Araxas* stattfindet. Dasselbe sagt Pseudo-Aristoteles, de mirabilibus ausc. ed. Beckmann c. 18, p. 46 von *Lydien*. Nach Aelian. H. A. XV, 7 regnet aber wieder die Süfsigkeit vom Himmel, welches auch Aristoteles, Galenus vom Libanon und Andere (siehe Schneider l. c. 6 Theophr.) wie Avicenna, die Rabbinen, die Araber und Beduinen behaupten, vgl. Ritter's Erdkunde Bd. IX, S. 232—233. — Wir sehen auch aus diesen Nachrichten, dafs schon im Alterthum Süfsigkeiten bekannt waren, welche man als ein aus der Luft gefallenes kostbares Product ansah und die auch aufser Arabien gefunden wurden. Dafs auch in neueren Zeiten mehrere Reisende in verschiedenen Ländern aufser Arabien Süfsigkeiten, die sie Manna zu nennen pflegen, vorgefunden haben, mögen folgende Nachrichten näher darthun.

Capt. Edw. Frederick berichtet a. a. O., dafs die Bauern in *Khorasan* das dortige Manna von Büschen durch Abklopfen mit krummen Stäben und untergehaltenen Körben einsammeln. Er nennt die süfse klebrige Masse, die er an diesen hängen sah, Ghezungabin, obwohl die Bauern den Busch nicht, wie die westlichen Perser den ihrigen, Ghez nannten, sondern *Gavan*, der keine volle drei Fufs hoch wächst, mit 3 bis 4 Fufs ausgebreiteter Krone; an der unteren Seite ihrer spitzen Blätter sah er das weifse süfse Manna sitzen, mit dem sich ein *kleines Insect* zeigte, das immer davonlief, aber nur ausschliefslich auf diesem Busche gefunden ward. Die Einsammlung geschah im September. Ritter vermuthet, dafs dies die von Gmelin in Khorasan gesammelte Substanz sei, welche er Serehista nennt und die nach Gesenius und And. nicht von Siracotta verschieden ist. Später fand Frederick dasselbe auch in den Gebirgen von Kurdistan, wo es von den

Armeniern *Manna* genannt, zu Erzerum in den Handel kommt, und bis Konstantinopel wie sicilisches Manna als officinell in der Apotheke verbraucht wird. Nach Rich, welcher in *Kurdistan* das dortige Manna kennen lernte, nennen die Perser dasselbe *Ghezungabin*, die Kurden aber Ghezo, die Türken Kudret halvassi, d. i. *göttliche Süfse*, siehe die ang. Stellen. Dieses Manna wird von den Blättern einer Zwergeiche (بَلُّوطٌ *Ballot*, bei Sprengel, hist. rei herb. p. 267, Avicenna lib. II, p. 148 und Niebuhr, quercus bellota) und von mehreren anderen Pflanzen, aber nicht in so guter Qualität gewonnen. Man bringt es in getrockneten Klumpen mit den Blättern zu Markte und reinigt es durch Kochen. Die Zeit des Einsammelns fängt mit dem Ende Juni an. Ist die Nacht ungewöhnlich kühl, so sagen die Kurden, es regne Manna und es werde nach einer solchen Nacht des Morgens in grofser Menge gefunden. Dieselbe Substanz, welche auch Niebuhr (Beschreib. von Arabien, S. 145 — 146) in *Mardin* fand und Manna nennt, lernte in weifsen zuckerartigen Stückchen, sowie selbst die Art, sie einzusammeln, auch Ker Porter (a. a. O. S. 471) bei den Revandoz-Kurden am See Van kennen, wo die Erntezeit 40 bis 50 Tage während der Monate Mai und Juni dauerte. Der englische Consul J. Brant in Erzerum bestätigt das Vorkommen des Manna an den Blättern einer Eichenart auf der Ebene von *Musch* in Armenien, von der auch Burckhardt hörte. Die zuckerartige Concretion besitzt keinen besonderen Duft und keine officinellen Eigenschaften. Es dient zum Süfsen der Speisen, ist aber von sehr unsicherem Ertrag, da es manche Jahre ganz fehlt, in nassen Jahren sparsam gewonnen wird, aber in heifsen und trockenen Sommern auch wohl ausbleibt. Von einer anderen *Manna-art*, von der J. Rich in Kurdistan Nachricht gab, und welche sich nur auf Felsen und Steinen, rein und ganz weifs, finden soll, und die geschätzter sei als das *Baum-Manna*,

haben wir keine genauere Kenntnifs erhalten. Auch hat diese Koch a. a. O. S. 407 nicht mitgetheilt, der ihr Vorkommen auf der Hochebene von *Musch* bestätigt, wo häufig ein sehr wohlschmeckendes Manna auf dem dortigen Basar verkauft wird. Einige sagten, es komme auf verschiedenen Steppenkräutern vor, Andere auf einer Steineiche, Andere auf nackten Felsen und Steinen. — Fraser unterscheidet a. a. O. S. 96 von dem im westlichen Persien unter dem Namen Ghezungabin verbreiteten Manna eine andere Zuckersubstanz, die unter dem Namen *Zerungabin* um Bokhara gefunden wird, von der er aber keine nähere Mittheilung macht, und welche vielleicht einerlei ist mit dem unter den Persern bekannten Terendschabin (*Honigthau*). Denn Gmelin nennt auch a. a. O. III, S. 288 das persische Manna, das er bei Ispahan von einem Nadelholzblatt, das er nicht näher kennen lernte, erhielt, Therenjabin, welches weifs wie Schnee und grobkörnig wie Coriander sein soll. — Olivier lernte an anderen Orten jenes Manna, das man in Persien und *Kurdistan* sammelt und in Bagdad und Mosul zu kleinen Kuchen verbackt und das von einem eichenartigen Strauch kommen soll, mit dem Namen Ghezengabin (er schreibt *Guie sen guebin*) kennen, konnte aber keine genaue Auskunft darüber erhalten, indem Andere diesen Strauch auch *Adragant*, wahrscheinlich das *Dragant* (Astragalus verus, siehe Erdkunde IX, S. 20) nannten. Er unterscheidet jedoch dasselbe von einer noch anderen verschiedenen Mannaart, welche die dornige Pflanze Alhadsch (آلحاج) oder richtiger الكاقول, el-Akul (Hedysarum alhagi, *Süfsdorn* oder *Kameeldorn*) bringen soll, die aber nach dem persischen Namen *Therenjabin* (ترنگبين, falsch *Trunschbihn* bei Gmelin nach A. Russel a. a. O. S. 175), sowie Alhadschi-Manna, auch Akul (Algul bei Olivier) heifst. Dasselbe ist sehr allgemein in Persien verbreitet, und es giebt schon Dr. Al. Russel

über Aleppo, wo es noch wächst, aber kein Manna mehr giebt, davon eine Abbildung. Dieses Manna besteht mehr aus Theilen, die man für krystallisirte Zuckerkörnchen halten könnte, welche sich auf allen Theilen der Pflanze bilden und die Ende Sommers zu jeder Stunde des Tages eingesammelt werden können. Der Alhadschi (الحاج) -Strauch ist auf den ägäischen Inseln Rhodus, Cypern, Creta, wie in Syrien, Persien und Arabien, von Olivier gesehen worden, aber nur in den heifsen Gegenden der beiden letzten Landschaften giebt er das Manna.

Das Ghezenjabin (richtig Ghezenkubin) bei den Persern genannte Manna, ein Name, der vorzüglich durch Chardin, Voy. III, p. 279 als eine Süfsigkeit der persischen Tafel und Droguisten (Sekenjamin bei Chardin) in Umlauf kam, soll vom Busche Ghez oder Gez seinen Namen haben, der aber botanisch nicht genauer beschrieben ist; ob dies die Zwergeiche oder der Strauch Gavan, ein Name, den Chardin nicht kennen lernte, oder eine andere Pflanze bezeichnet, ist unseres Wissens noch nicht ermittelt. Das von Niebuhr (Beschr. v. Arab., S. 146) zu Bosra im Handel gesehene Manna, welches er mit dem persischen Therenjabin (تَرَنْكَبِين, Niebuhr Tarandsjubin) verglich, wird von Edw. Frederick nur für Saft frischer Datteln gehalten, den man für Manna ausgebe : denn sehr häufig ist im Orient die Fälschung des Manna, welches als laxatives Arzneimittel benutzt wird, zumal von den persischen Aerzten. — Frederick erzählt a. a. O. S. 253, dafs er den Ghez-Strauch zum ersten Mal auf dem Wege von Kharunabad nach Kermanshah, auf der Grenze von Kurdistan, unter 34° N. B. gesehen, wo er in Menge vorkomme, und dafs von demselben, wie vom Gavan-Strauch, auf welchem das wahre persische, gute Manna vorkomme und nach seiner Meinung von Insecten, die er aber niemals gesehen, entstehe, gesammelt werde. In Luristan, wo auch das Ghez-Manna von dem Strauche

Ghez, einer Zwergeiche, gewonnen wird, ist dasselbe von geringerer Güte. M. Kinneir, der vom Manna in Luristan Nachricht giebt, nennt es Guz. Dafs auch in Khusistan bei den Bakhtigaris, das Manna auf einer Zwergeiche, Gaz (auch bei Ouseley) oder Gazu, wie er schreibt, häufig vorkomme, berichtet Rawlinson a. a. O. S. 104. — Nach Koch (Wanderungen a. a. O. II, S. 352) findet man das Manna auf Weiden am Göcksu im hohen Armenien und im Gebiet von Khawar auf dem Dornstrauch Khâr und wird Khâranjabin genannt. Im Herbste soll es zuweilen auf dem Sande liegen. Aehnliches berichtet Edw. Frederick nach dem Tufut al Momonin, und W. Ainslie a. a. O. S. 209—211 nach anderen orientalischen Autoren, welche, wie auch Herbelot, von dem Dornstrauch Khâr oder Kharshuter sprechen, der an der Grenze von Samarkand und vornehmlich zu Nishapur das Teherenjabin liefere. Das officinelle Manna, welches bei den Mohammedanern in Indien gebraucht wird, während die Hindu nichts von ihm wissen, ist eine persische, auf indischen Bazaren nach Dr. Fleming und Fothergill (in Philosoph. Transact. XLIII, p. 47), erst eingeführte Waare; die Pflanze, welche es liefert (الاكلج Hedysarum, Alhagi), scheint wie in der Levante, so auch in Indien einheimisch zu sein, wenigstens sah W. Ainslie dieselbe im botanischen Garten zu Calcutta als wilde Pflanze.

Nachdem Edw. Frederick in seinen in Khorasan gemachten Beobachtungen, welche er der Societät in Bombay mitgetheilt hat, schon ein kleines Insect als die Ursache der klebrigen Concretion angegeben hatte, theilte der General Thom. Hardwich a. a. O. der Societät zu Calcutta die weifse zuckerartige Substanz und das Insect selbst, welches jenes Manna producirt, mit. Geoffroi nennt letzteres, welches von der Gröfse einer Wanze ist, Chermes mannifer, eine Art *Blattlaus* (Aphis), D. Wallich bestätigt diese Beobachtung, sah aber, nach W. Ains-

lie, das Insect in seiner Verpuppung. Dr. Hunter beobachtete die Production dieses so genannten Manna im März 1819 genauer, im Lager zu Padmari in S. W. von Husseinabad, wo Millionen dieser Insectenschwärme alles Laub des dortigen Hügellandes mit ihrer weifsen, aus dem Hintern quellenden, fadenartigen Substanz schneegleich bedeckten, bei einer Lufttemperatur : bei Sonnenaufgang von 11°56 R. (58° Fahrh.), Mittags 24° R. (86° Fahrh.), bei Sonnenuntergang 21°33 R. (80° Fahrh.).

In neuerer Zeit haben wir auch Nachrichten von Manna in Australien erhalten, dessen Erzeugung von insectenartigen ähnlichen Thieren abzuhängen scheint. Capitän Cort Stokes a. a. O. S. 285 berichtet, dafs an dem äufsersten Südostende Australiens, an der Küste Neu-Süd-Wales, in der Nähe von Melbourne, die Eingeborenen ein *Manna* von sehr lieblicher Süfse und von Mandelgeruch, leicht ein Pfund von Gewicht in einer Viertelstunde von Stämmen und Blättern einiger Eucalyptusarten abkratzen und sich davon nähren. Die Bäume waren von Cicadenschwärmen umschwirrt; das Manna safs wie Schnee auf den Blättern, schien aber auch aus dem Stamme hervorzuschwitzen, obgleich die Colonisten der Meinung waren, dafs es ein Absatz der Insecten sei. Das Phänomen scheint bis jetzt nur von Cort Stokes, Eyre und wenigen Anderen als blofs sporadisch vorkommend beobachtet zu sein. Ein Mr. Gould berichtet dem Mr. Westwood, dafs einige Monate des Jahres 1845 hindurch die Womela (Athenäum, 27. Juni 1846, Nr. 974, S. 659) eine Hauptnahrung vieler Eingeborenen von Neu-Süd-Wales gewesen. Die durch Lieutenant Wellsted am 1. Juni 1846 der entomolog. Soc. in London vorgelegten Specimina dieser Womela zeigten sich zunächst verwandt mit einer anderen, durch ihn vom Berge Tabor, dem Sinai-Manna analog, erhaltenen Secretion und die Bildung der Womela wurde auf den Eucalyptusblättern einer Psylla (Chermes Linn.), d. i. auch einer Blattlausart, zugeschrieben.

Von diesem Strauch-, Baum- oder Insecten-Manna ist verschieden eine andere Erscheinung des Mannaphänomens. Mehrere neuere Beobachtungen haben dargethan, dafs auch eine vom Himmel niedergefallene *Lichenenbildung* unter dem Namen Manna vorkommt und *Mannaregen* genannt wird.

Der General Jussuff schickte dem Marschall Bugeaud einen Bericht über ein *Lichen* zu, das über einen grofsen Theil der Sahara gefunden und so nährend genannt wird, als „das Manna der Hebräer." In dem letzten Feldzuge der Franzosen in jenen Gegenden soll dieses Manna als Pferdefutter eine grofse Beihülfe zu ihrer Erhaltung hergegeben haben, siehe *Athenäum*, 31. Juli 1847, Nr. 1031, S. 816. Link hat dieses Manna in der Sitzung der Gesellschaft naturf. Freunde in Berlin, 16. Nov. 1847, für eine dem Vlacodium verwandte Gattung von *Lichenen* erklärt. Zu gleicher Zeit sind aus Vorderasien unzweifelhafte, jene afrikanische Thatsachen bestätigende Berichte von ähnlichen Naturerscheinungen gegeben worden.

Im Januar 1846 fiel bei Jenischehr in Kleinasien und in den benachbarten Bezirken ein *Mannaregen*, nachdem Mangel an Nahrung vorhergegangen war. Derselbe dauerte einige Tage und die Stücke hatten die Gröfse einer Haselnufs. Sie wurden gemahlen und zu Brod gebacken, das dem Getreidebrot ganz entsprach; siehe Dr. S. Reisseck, über die Natur der kürzlich in Kleinasien vom Himmel gefallenen Manna, bei W. Haidinger, Berichte und Mittheilungen von Freunden der Naturwissenschaften in Wien, Bd. I, 1847, S. 145—201. Im Frühjahr 1841 war in der Nähe des Wan-Sees unter gleichen Umständen eine staunenswerthe Menge derselben Substanz gefallen, die den Boden 3 bis 4 Zoll hoch bedeckte und öfter von der Gröfse der Hagelkörner, grau von Farbe und angenehm von Geschmack, zu weifsem Mehl bereitet nur ein wenig schmackhaftes Brod gab. Auch habe er 1824 in

Persien unter gleichen Umständen und zu Anfang des Jahres 1828 dieselben Massen vom Himmel fallen sehen. Der französische Consul in Persien schickte von dieser, vom Volke für *Himmelsbrod* und *Manna* gehaltenen Substanz, die grofse Strecken Landes, und zwar auf einigen Strichen bis zu 5 oder 6 Zoll hoch, bedeckte, und selbst Schafheerden reichliches Futter dargeboten hatte, einige Proben nach Paris. Thénard legte diese der Academie vor; Desfontaines, der Botaniker, hielt sie für eine Art *Lichen*, und man schlofs, dafs diese sich irgendwo in grofsen Massen finden werde, welche wahrscheinlich durch Winde an den Ort geweht wurde, wo man ihr plötzliches Erscheinen bemerkte. In demselben Jahre, 1828, brachte Parrot aus Persien vom Ararat eine solche, jener herabgefallenen gleiche *Mannaflechte* mit, die von Göbel chemisch untersucht wurde. Er wie v. Ledebur erkannten sie für dieselbe Parmelia esculenta, eine Flechte oder ein unvollkommenes Pflanzengebilde, das Letzterer häufig auf todtem, lehmigem oder felsigem Boden der *Khirgisensteppe* und Mittelasiens, S. Pallas (als Lichen esculentus, bei Acharius aber Urceolaria exculenta) schon im Jahre 1768 auf seinen Reisen in die tatarischen und Khirgisensteppen, zwischen dem Caspischen und Aral-See häufig vorgefunden, beschrieben und abgebildet hatte (Bd. III, S. 760, Nr. 138, Tab. 7, Fig. 1), ein Stoff, der häufig von den dort Einheimischen gegessen und bei den Russen *Semljenoi Chleb* genannt wird. Auch hat Eversmann (Reise von Orenburg nach Bochara u. s. w., Berlin 1823, 4., S. 25. 29 und Lichtenstein, Not., S. 116) an der Ostseite des Caspischen Sees auf seiner Reise nach Bochara mehrere Arten davon beschrieben und ihre weite Verbreitung im nördlichen Persien und Centralasien kennen gelernt. Der eigenthümliche, rundliche, bis zur Wallnufsgröfse reichende Wuchs dieser *Mannaflechte*, welche auf trockenem, steinigtem Boden das Charakteristische hat, nicht, wie andere Pflanzen, an den Boden geheftet zu sein,

sondern ganz frei liegend, mit ihrer Oberfläche selbst ihre Nahrung einsaugend, leicht vom Winde fortbewegt zu werden, giebt bei zu Anfang des Jahres in der Regel sehr heftigen Steppenstürmen den Aufschlufs über *Niederfall* dieses Mannaregens in denselben Gegenden, welche jenen Steppen zunächst und zwar in der Richtung der vorherrschenden Winde anliegen. Die chemische Analyse hat nach Dr. Reisseck, wie bei andern *gallertreichen Lichenen* (z. B. dem *isländischen Moos*), nebst einem sehr geringen Gehalt des bitteren Extractivstoffs, die Geniefsbarkeit und Ernährungsfähigkeit dieser Massen nachgewiesen; von der stärkemehlartigen Membran, welche die Lichen efsbar macht, sollen aber nach Link's Versuchen jene Lichen aus Sahara keine Spur enthalten; die Menge des Niederfalls, welcher oft einige Tage dauert, ist hiernach aber erklärlich. Die an den berühmten Botaniker Dr. Endlicher in Wien eingesandten Proben des in Kleinasien niedergefallenen Mannaregens lassen, nach Dr. Reisseck's vortrefflicher Berichterstattung, keinen Zweifel übrig, dafs sie aus der Parmelia esculenta bestehen, welche der von Eversmann in der Bucharei untersuchten Lecanora affinis, von der er am *Maisbittau* in kurzer Zeit Lastwagen voll hätte aufsammeln können, am nächsten verwandt ist. Dafs aber dieser Mannaregen von dem der Israeliten ganz verschieden ist, beweisen die grofsen Differenzen und der Umstand, dafs die Mannaflechte auf dem Sinai sich nicht findet.



XI.

Beantwortung der Frage,

ob der

Gottesname אֱלֹהִים im A. T. auch *Engel* bedeute.



§. 1.

Die nächste Veranlassung, welche uns zu der Beantwortung dieser Frage geführt hat, liegt einerseits in öfteren Anfragen mehrerer unserer Zuhörer über diesen Gegenstand, und andererseits in dem Umstande, daſs darüber bei den Gelehrten noch jetzt eine Verschiedenheit der Ansichten sich findet. Diese Verschiedenheit wird nicht bloſs bei den Auslegern und Uebersetzern älterer, sondern auch bei denen neuerer Zeit und selbst bei den Sprachforschern und Lexicographen angetroffen. Schon die ältesten Uebersetzer, das A. T., die sogenannten 70 Dollmetscher, gaben אֱלֹהִים die Bedeutung *ἄγγελοι* an mehreren Stellen des A. T. Dasselbe thun auch die Verfasser der Targumin, die jüdischen Ausleger und der syrische Verfasser der Peschito. Es kann daher nicht auffallen, daſs auch die griechischen Väter, welche die alexandrinische Uebersetzung, so wie die lateinischen Kirchenschriftsteller, welche die aus jener Uebersetzung gemachte lateinische Uebersetzung, die Itala, gebraucht haben, diesen Uebersetzungen folgen und *ἄγγελοι, angeli* für die richtige Uebersetzung auch da halten, wo im hebräischen Grundtexte nicht מַלְאָכִים, die gewöhnliche Bezeichnung der Engel, sondern אֱלֹהִים sich findet. Ein Verdacht über die Richtigkeit dieser Uebersetzung konnte bei den meisten Kirchenvätern nicht entstehen, weil sie mit seltenen Ausnahmen des Hebräischen nicht kundig waren. Zu den Stellen, an welchen die

alexandrinischen Uebersetzer אֱלֹהִים durch *ἄγγελοι* wiedergeben, gehören Ps. 8, 6; 97, 8; 138, 1. In den Psalmen findet sich diese Bedeutung auch in dem Targum, der Vulgata und bei dem Syrer. Diese Bedeutung geben dem אֱלֹהִים 1 Mos. 3, 5 auch der samaritanische Uebersetzer, so wie die arab. von Saadia, Abusaid und Arabs Erpen. und 1 Mos. 31, 24 die edit. Aldina, die hier *ἄγγελος* hat.

Um nun mit Sicherheit darüber zu entscheiden, ob אֱלֹהִים die Bedeutung *Engel* habe, wird es nöthig sein, 1) zu erforschen, welche die eigentliche, die etymologische, und 2) ob an den betreffenden Stellen die Bedeutung *Engel* oder *Gott* zulässig oder erforderlich sei. Ließe sich erweisen, daß auch an den betreffenden Stellen die Bedeutung *Gott* zulässig ist, so dürfte man den allgemeinen Sprachgebrauch nicht verlassen und אֱלֹהִים die Bedeutung *Engel* nicht geben. Dieses würde um so weniger der Fall sein, wenn auch die etymologische Bedeutung die des Engels als unzulässig erscheinen ließe. Bezeichnet אֱלֹהִים an keiner Stelle *Engel*, sondern *Gott*, so kann man aus diesem Namen auch nicht den Vorzug der Engel vor den Menschen beweisen und die betreffenden Stellen bei der Lehre von den Engeln herbeiziehen.

§. 2.

Ueber die etymologische Bedeutung.

אֱלוֹהַּ (targ. אֱלָהּ, sam. [Samaritan], syr. ܐܠܗܐ, arab. إِلَهٌ mit dem Artikel اَللّٰهُ, *ὁ θεός*), Plur. אֱלֹהִים halten wir für eine Weiterbildung von אֵל *Gott*, eigentl. *Starker*, *Mächtiger*, Saadia اَلْقَادِرُ *der Mächtige*, welches von אול *stark, kräftig sein*, abzuleiten ist. Nach dieser Ableitung bezeichnet der Plural אֱלֹהִים *Gott* als denjenigen, welcher die Fülle der *Kraft*, *Stärke* und *Macht* in sich vereinigt und im Deut-

schen passend mit *der Allmächtige* übersetzt werden kann. Von dem Begriffe der Stärke und Kraft sind auch die von איל abgeleiteten Wörter: אַלּוֹן und אַלָּה *Eiche, Terebinthe,* eig. der *starke Baum,* אֵלָה, אֵלוֹן *Eiche* ausgegangen. Das in Kal ungebräuchliche Zeitwort אָלָה bezeichnet in Hiph. *beschwören, schwören,* eigentl. aber *bekräftigen*, *bekräftigen lassen*, weshalb die Bedeutung *stark*, *kräftig sein* in Kal anzunehmen ist. Hält man den Gottesnamen אֵל für primitiv, so lassen die damit zusammenhängenden Nennwörter es doch nicht zweifelhaft, dafs dasselbe eigentlich *Starker, Kräftiger*, *Mächtiger* bedeutet. Dieser Ansicht sind auch Tuch (Comment. über die Genesis, S. XXXIX), Joh. Richers, die Lexicographen Gousset, Gesenius und Fürst und zahlreiche andere Etymologen. Dem אֱלֹהִים in der Bedeutung der *Allmächtige* entspricht אֲדֹנִים vom Singular אָדוֹן *Herr, Besitzer,* dessen Plural als pluralis excellentiae öfters wie אֱלֹהִים von einer Person, die die Fülle der Herrschaft und Macht in sich vereinigt, vorkommt. So wird אֲדֹנִים als plur. excell. mit dem Suffix und im Stat. constr. von Potiphar (1 Mos. 39, 2. 3 ff.), von Joseph, dem Vicekönige Aegyptens (1 Mos. 44, 8 u. a.), gebraucht. Vgl. 1 Mos. 24, 9. 51; 39, 7. 8. 16. 19; 40, 1. 7; 2 Mos. 21, 4. 8; Richt. 19, 26. 27; 1 Sam. 25, 14; 26, 15. 16; 2 Sam. 2, 5. 7; 10, 3; 1 Kön. 12, 27; 2 Kön. 2, 3. 5. 16; 10, 3; Ps. 45, 12; Jes. 37, 4. 6; 51, 22; Am. 4, 1; Zeph. 1, 9; Mal. 1, 6 u. a. Es wird daher auch mit dem Singular Jes. 19, 4 אֲדֹנִים קָשֶׁה ein *harter Herr* verbunden. Bezeichnet אֱלֹהִים Gott als den *Allmächtigen* und ist dasselbe pluralis maiestatis oder excellentiae, so erscheint dieser Gottesname in der Schöpfungsgeschichte 1 Mos. Kap. 1 ganz an seiner Stelle.

Diese Ableitung und Bedeutung des Gottesnamens אֱלֹהִים haben jedoch in neuerer Zeit mehrere Gelehrte verlassen und eine andere Ableitung und etymologische Bedeutung angenommen und geltend zu machen gesucht. Nach Fr. Delitzsch (Commentar über die Genesis, Leipz. 1860)

soll nach S. 30 אֱלוֹהַּ ein nom. infin. von אָלַהּ in der Bedeutung des arab. أَلِهَ, *fürchten* sein und ohne alle Beziehung auf Göttliches die Bedeutung rathlosen Herumirrens, fassungslosen Schauderns, Zuflucht suchenden Schreckens und heftiger Unruhe als Grundbedeutung haben. Als nom. inf. von אָלַהּ in dieser dialectisch gesicherten (?) Bedeutung soll אֱלוֹהַּ (إِلَاهٌ, aram. אֱלָהּ) den Schauder oder die Furcht, dann (wie das 1 Mos. 31, 42. 52 damit wechselnde פַּחַד und מוֹרָא Ps. 76, 12; Jes. 8, 12 f.; 2 Thess. 2, 4) den Gegenstand der Furcht, den Gefürchteten, den Majestätischen, d. i. Gott (θεός) bedeuten und wahrscheinlich von gleichbedeutender Wurzel : *quod cum colentibus sit timor* (wie Hieron. bemerke) sein. Ob das vorzugsweise gebräuchliche הָאֱלֹהִים der polytheistischen oder doch nur relativ-monotheistischen Stufe religiösen Bewufstseins seine Entstehung verdanke, läfst Delitzsch dahingestellt; keinesfalls habe aber die Gotteserkenntnifs der Menschheit damit begonnen, dafs man ein „Unbekanntes, welches Furcht einflöfst, angenommen habe." Auch sei der Plural nicht abstractiv *Gottheit*. Früher hat derselbe indefs (Symbolae ad Pss. illustr. isagogicae 1846, S. 29) die von uns gegebene Ableitung und Bedeutung behauptet. Der Meinung, dafs der Gottesname אֱלוֹהַּ, אֱלֹהִים von אָלַהּ in der Bedeutung *fürchten, scheuen* ausgehe, und dem arab. أَلِهَ *stupuit, tremuit, pavore correptus fuit* entspreche, so dafs also der Begriff vom Gefühle der *Furcht* ausgegangen sei und אֱלוֹהַּ eig. der *Furchtbare* und daher der *Verehrungs-, Anbetungswürdige, Majestätische* bedeute, stimmen auch Schultens, Joh. H. Pareau (disputatio de mythica sacri codicis interpretatione, Trajecti ad Rh. 1824, p. 110 sq.), Hengstenberg, J. Chr. Fr. Steudel (Vorlesungen über die Theologie des A. T., Berlin 1840, S. 139 f.), Ebrard, Hävernick (Vorlesungen über die Theologie des A. T. S. 38) bei.

So sehr wir auch die Gelehrsamkeit der genannten Gelehrten achten, so ist es uns doch gar nicht zweifelhaft, dafs jene Ableitung und Bedeutung des Gottesnamens אֱלוֹהַּ, Plural אֱלֹהִים unrichtig ist und derselben mehrere Gründe entgegenstehen. Schon der Umstand, dafs Gott in der Schöpfungsgeschichte אֱלֹהִים genannt wird, läfst jene Ableitung und Bedeutung als unzulässig erscheinen. Denn da die Schöpfung eine Offenbarung der göttlichen Macht, Gnade und des göttlichen Wohlwollens gegen seine Geschöpfe, namentlich gegen die mit Vernunft und Freiheit begabten, seine Ebenbilder, ist, so erscheint die Bedeutung: *der Furchtbare*, ganz unzulässig und unpassend. Die Bedeutung: *der Anbetungswürdige, Majestätische* läfst sich auch nicht füglich vom *Fürchten* ableiten. Wenn man ferner erwägt, dafs Gott, der Weltschöpfer, welchen Israel als den einen wahren erkennt, verehrt und anbetet, an zahlreichen Stellen als der liebevolle Vater und Wohlthäter erscheint und selbst nach dem Sündenfalle der Stammältern als der Gnädige, Versöhnliche und Barmherzige geschildert wird, der seine Verehrer schützt, führt und leitet, so mufs man gestehen, dafs es wenigstens durchaus unwahrscheinlich ist, dafs man Gott einen von Furcht und Schrecken entnommenen Namen gegeben habe. Furchtbar und Schrecken einflöfsend erscheint Gott nur dem Gottlosen und dem unbufsfertigen Sünder gegenüber. Und selbst die Strafen, welche Gott verhängt, haben nachweislich häufig einen religiös-sittlichen Zweck und sind nicht blofs vindicativ. Es mufs daher auffallend erscheinen, dafs selbst Dogmatiker, wie Schwetz (theologia dogmatica catholica etc., T. I, p. 106, Viennae 1851) u. A., die dasjenige, was die Schriften des A. T. von Gott enthalten, in nähere Erwägung gezogen haben, der Meinung sein konnten, dafs die Bezeichnung der Gottheit bei den Hebräern von der Idee der *Furcht* ausgegangen sei. — Eine Bestätigung unserer Meinung über die Bedeutung der Gottesnamen אֱלוֹהַּ und אֱלֹהִים enthalten auch die übrigen Gottesnamen, wie

אֵל *Starker, Kräftiger, Mächtiger,* עֶלְיוֹן *Höchster* (Ps. 9, 3; 21, 8), אֵל עֶלְיוֹן *höchster Gott* (1 Mos. 14, 18), אֱלֹהִים עֶלְיוֹן *höchster Gott* (Ps. 57, 3), יְהוָה עֶלְיוֹן *Jehova der Höchste* (Ps. 7, 18), שַׁדַּי *Allmächtiger* (Job 5, 17 u. a.; Ruth. 1, 20. 21), אֵל שַׁדַּי *allmächtiger Gott* (1 Mos. 17, 1; 28, 3; 2 Mos. 6, 3). — אָדוֹן von Gott im Plural אֲדֹנָי *dominus,* ὁ κύριος, *der Herr,* eigentl. *mein Herr.* Die Namen אֵל, עֶלְיוֹן, אָדוֹן sind auch zur Bezeichnung der Götter bei den Heiden, namentlich den Canaanitern in Gebrauch gewesen. Wenn Delitzsch zur Bestätigung seiner Ansicht sich auf 1 Mos. 31, 42. 53, wo von einer Furcht vor אֱלֹהִים die Rede ist, und auf פַּחַד und מוֹרָא (Ps. 76, 12; Jes. 8, 12 f.) beruft, so beweiset dieser Umstand gar nicht, daſs אֱלוֹהַּ von אָלַהּ, arab. أَلِهَ in der Bedeutung *fürchten* abzuleiten ist und Gott als den *Gefürchteten* bezeichnet. Da diese Verbindung des פַּחַד mit dem Gottesnamen יְהוָה noch weit häufiger ist, so konnte man auch hieraus den Schluſs machen, daſs יְהוָה, ὁ ὤν, *der Seiende, der ist, war und sein wird, tremendum* bezeichne. Es findet sich יְהוָה mit פַּחַד verbunden (1 Sam. 11, 7; 2 Chron. 14, 13; 17, 10; Jes. 2, 10. 19. 21; 1 Chron. 14, 17) und פָּחַד (Hos. 3, 5). — Vgl. unsere Abhandlung über יְהוָה im IV. Bd. der „Beiträge." Was das arabische أَلَّهَ *adoravit* deum, und أَلِهَ *obstupuit,* magnum terrorem concepit und أَلَّهَ *inter* divos retulit, deum habuit, fecit betrifft, so halten wir diese Zeitwörter für verba denominativa von أَللّٰهُ und أَلْإِلٰهُ *deus, numen* (1). Von diesem Gottesnamen ist auch أَلْإِلٰهَةُ *dea,*

---

(1) Aehnliche verba denominativa sind im Hebräischen לָבֵן *Ziegelsteine verfertigen* (1 Mos. 11, 3; 2 Mos. 5, 7. 14), arab. لَبَّنَ dass., von לְבֵנָה *Backstein, Ziegelstein,* und dieses von לָבֵן *weiſs sein, weiſs werden,*

idolum, cultus, adoratio und إِلَاهَة, أُلَاهَة und أُلُوهَة *divinitas* und إِلَهِىٌّ und إِلَاهِىٌّ *divinus*, sowie أُلُوهِيَّة und أَلْهَانِيَّة *divinitas* abgeleitet. Daſs auch im Hebräischen die Verba denominativa zahlreich sind, ist bekannt. Man ist um so mehr berechtigt, auch أَلِهَ in der Bedeutung *fürchten* für ein verb. denominativum zu halten, weil weder in den übrigen Conjugationen, noch in den abgeleiteten Nennwörtern die Bedeutung *fürchten* und *Furcht* sich findet. — Wer das Gesagte unbefangen erwogen, dem kann es schwerlich noch zweifelhaft sein, daſs bei dem Gottesnamen אֱלוֹהַּ nicht die Idee der Furcht und des Schreckens zu Grunde liegen könne. Vgl. Reinke, die Schöpfung, S. 128 ff.

§. 3.

Nachdem wir die etymologische Bedeutung des אֱלוֹהַּ zu bestimmen gesucht haben, wenden wir uns zu der Beantwortung der Frage, ob אֱלֹהִים auch *ἄγγελοι*, *Engel* in den Büchern des A. T. bedeute und bedeuten könne. Bei Beantwortung dieser Frage wird es nöthig sein, daſs wir nicht bloſs auf die etymologische Bedeutung von אֱלֹהִים oder dem Singular אֱלוֹהַּ, sondern auch und vornehmlich auf die Bezeichnung der Engel, deren Bestimmung und Handlungen, so wie auf den Sprachgebrauch Rücksicht nehmen und diese Punkte zu erforschen suchen.

1) Ist dasjenige, was wir über die etymologische Bedeutung von אֱלוֹהַּ und von der Bedeutung des Plurals אֱלֹהִים gesagt haben, auſser Zweifel, so können dadurch auch nicht die *Engel* bezeichnet werden. Denn da dieselben

---

אָהַל und אֱהֵל *das Zelt aufschlagen*, *selten* (1 Mos. 13, 12. 18; Jes. 13, 20), denomin. von אֹהֶל *Zelt*; דָּג *Fisch* (eig. *Sichmehrendes* von דָּגָה *wachsen, sich vermehren*), davon denom. דִּיג *fischen*.

wie alles andere aufser Gott Existirende von demselben ins Dasein gerufen und erschaffen worden sind, so können sie offenbar nicht *Allmächtige* genannt werden. Es widerstreitet demnach schon die Bedeutung von אֱלֹהִים der Erklärung von Engeln. Die Bezeichnung der Engel durch אֱלֹהִים könnte nur zulässig sein, wenn dieselben von Gott mit übernatürlichen Kräften ausgerüstet worden sind und dessen Stelle vertreten. Wäre dieses nun auch bisweilen der Fall, so dürfte man אֱלֹהִים doch nicht als eine gewöhnliche Bezeichnung der Engel betrachten und es müfste stets aus dem Zusammenhang entnommen werden, ob eine Stellvertretung vorhanden sei. Deutlich ist diese Stellvertretung (2 Mos. 21, 6; 22, 7. 8; 5 Mos. 19, 17), wo die *Richter*, die an der Stelle und im Namen und Auftrage Gottes Recht sprechen, אֱלֹהִים genannt werden.

2) Der Erklärung des Wortes אֱלֹהִים von Engeln steht zweitens auch die Bezeichnung der Engel durch מַלְאָךְ im Plural מַלְאָכִים entgegen. Denn מַלְאָךְ (von dem im Hebräischen ungebräuchlichen לָאַךְ intrans. *sich fortbewegen*, um etwas *auszuführen*, zu verrichten, verwandt mit הָלַךְ, יָלַךְ, שָׁלַח, שָׁלַךְ, trans. *verrichten*, *ausführen*, *ausrichten*, *verwalten* ein Geschäft, Arbeit, Dienst, und dann *Dienst*, *Arbeit thun*, *arbeiten*, im Arab. in der 4. Conjugation ألأك *senden*, und أَلُوكٌ, مَأْلُوكٌ *legatus*, *nuntius*, äthiop. ለአከ *laacha*, *senden* einen Boten, ለአከ *Diener*, *minister*) bezeichnet eigentl. *Verrichtung*, *Dienstleistung*, *Sendung*, und concret eigentl.: *Ausführer*, *Verrichter*, dann *Bote*, *Sendling*, *Gesandter*, und wird vom *Menschen* (1 Mos. 32, 4; 4 Mos. 20, 14; 5 Mos. 2, 26; Jos. 7, 22; Richt. 11, 12; Jes. 18, 2; 30, 4; 37, 9; 1 Sam. 11, 4 u. a.) und noch öfter vom *Engel*, *ἄγγελοι*, *Sendboten* (1 Mos. 16, 7; 9, 10. 11; 21, 17; 22, 11; 48, 16) gebraucht. Wenn Gott sich offenbart, in die Erscheinung tritt, und מַלְאָךְ ihn vertritt und in dessen Namen handelt, so wechselt מַלְאָךְ öfters mit יְהוָה und אֱלֹהִים ab, vgl. 1 Mos. 16, 10. 13; 22, 11. 12;

31, 11. 16; 2 Mos. 3, 2. 4; Richt. 6, 14. 22; 13, 18. 22, und ist Mittelsperson zwischen Gott, dem Unsichtbaren, und dem Menschen (1 Chron. 21, 18; 4 Mos. 22, 22). Schon die heil. Väter verstehen unter dem מַלְאַךְ יְהוָה und מַלְאַךְ אֱלֹהִים den *λόγος*, den Offenbarer. Vgl. unsere „Beiträge“, Bd. IV, S. 357 ff. und die dissertatio de divina Messiae natura in libris sacris veteris Testamenti, p. 386 sqq. in der exeges. crit. in Jesaiae cap. LII, 13 — LIII, 12. Die Verbindung des מַלְאָךְ mit יְהוָה und אֱלֹהִים läſst darüber keinen Zweifel, daſs jener von diesen zu unterscheiden ist. In so weit der *λόγος* von Gott, dem Unsichtbaren, gesandt ist und dessen Willen ausführt, gehört er zu den מַלְאָכִים. — Für die angegebene Bedeutung von לָאַךְ spricht מְלָאכָה *Verrichtung*, *Geschäft*, *Arbeit*, *Dienst*, מַלְאָכוּת *Botschaft* (Hagg. 1, 13). — Bezeichnet nach dem Gesagten מַלְאָךְ, von Engeln gebraucht, dieselben als Diener und Boten, welche den göttlichen Willen und die göttlichen Befehle ausführen und wird dasselbe nur von Gott gebraucht, insofern er in die Erscheinung tritt und sich offenbart, so kann offenbar אֱלֹהִים nicht geradezu Engel bedeuten und erschaffene Wesen bezeichnen.

§. 4.

Das bisher gewonnene Ergebniſs wird auch bestätigt, wenn wir die Stellen in nähere Erwägung ziehen, in welchen אֱלֹהִים *Engel* bezeichnen soll. Eine Hauptstelle, worin אֱלֹהִים die Bedeutung *Engel*, *ἄγγελος* haben soll, ist Ps. 8, wo der Psalmist, die hohe Würde des Menschen schildernd, sagt: וַתְּחַסְּרֵהוּ מְּעַט מֵאֱלֹהִים וְכָבוֹד וְהָדָר תְּעַטְּרֵהוּ *Und du (Jehova) hast ihn wenig Gott nachgesetzt und ihn mit Ehre und Herrlichkeit gekrönet,* Hupfeld: *Und machtest ihn nur wenig geringer als Gott, — und mit Herrlichkeit und Majestät kröntest du ihn;* der Alex. (LXX): *ἠλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους, δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτόν.* Vulg.: *Minuisti autem eum minimo*

ab angelis gloria et splendore coronasti eum; der Syrer: ܒܨܪܬܝܗܝ ܩܠܝܠ ܡܢ ܡܠܐܟ̈ܐ ܒܐܝܩܪܐ ܘܫܘܒܚܐ ܐܟܠܠܬܝܗܝ *miniusti paulo minus ab angelis, honore et gloria cinxisti eum.* Mit der alexandrinischen Uebersetzung stimmen auch die äthiopische, arabische und die chaldäische überein. Dagegen hat aber Hieronymus in seiner aus dem Hebräischen gemachten Uebersetzung אֱלֹהִים durch *deus* wiedergegeben. — Dafs die alten Erklärer unseres Psalmes, welche jene Uebersetzungen vor Augen hatten und sie für richtig hielten, der Meinung sein mufsten, dafs der Psalmist von Engeln rede, bedarf kaum der Bemerkung. Dieser Uebereinstimmung ungeachtet ist doch die Erklärung von den Engeln unzulässig, weil derselben mehrere Gründe entgegenstehen.

1) Schon der Umstand, dafs an unserer Stelle von der Herrschaft des Menschen über die Erde die Rede ist, welche Gott demselben nach 1 Mos. 1, 26 ff. übergeben hat, verbietet, אֱלֹהִים von den Engeln zu erklären, indem diese keine Herrschaft über die Erde besitzen und daher nicht mit den Menschen verglichen werden können.

2) Da, wie oben gezeigt worden ist, אֱלֹהִים Gott als den Allmächtigen und Herrn aller Dinge bezeichnet, so kann den Engeln als solchen auch diese Benennung nicht gegeben werden. Dagegen ist diese Benennung des Menschen, als des Ebenbildes Gottes und dessen Stellvertreters auf Erden, in einer poetischen Darstellung ganz passend. Da unsere Stelle es nicht zweifelhaft läfst, dafs der Psalmist den Menschen in seinem ursprünglichen Zustande, in dem Zustande der Unschuld, Gerechtigkeit und Heiligkeit im Auge hat, und da auch der Erlöser ein Mitglied des Menschengeschlechtes ist, so erscheint die Vergleichung des Menschen als König und Herrscher mit Gott noch um so zulässiger. In so weit die Richter, welche im Auftrage und im Namen Gottes Recht sprechen und dessen Stelle vertreten, אֱלֹהִים genannt werden konnten (5 Mos. 19, 17),

so fand der Psalmist um so mehr Veranlassung, den Menschen mit Gott zu vergleichen.

3) Hätte der Psalmist sagen wollen, dafs der Mensch den Engeln wenig nachgesetzt worden sei, so sieht man nicht ein, warum er nicht zur Vermeidung des Mifsverständnisses die gewöhnliche Bezeichnung der Engel מַלְאָכִים oder בְּנֵי אֱלֹהִים *Söhne Gottes* (Job 1, 6; 2, 1; 38, 7) oder בְּנֵי אֵלִים (Ps. 29, 1; 89, 7) gewählt hat. Um die Vergleichung des Menschen mit Gott zulässig zu finden, hat man mit einigen Auslegern nicht nothwendig אֱלֹהִים in der Bedeutnng *Gottheit* zu nehmen und darunter *Ueberirdisches* zu verstehen. Die Bedeutung *Gott* kann auch 1 Sam. 28, 13, wo die Zauberin von Endor sagt, dafs sie אֱלֹהִים hervorsteigen sehe, so wie Sach. 12, 8 haben, wo das mit höherer überirdischer Macht und Würde ausgerüstete Haus (Familie) Davids, dessen gröfster Sprofs der Messias ist, mit אֱלֹהִים und dem Engel Jehovas verglichen wird. In der festen Ueberzeugung, dafs אֱלֹהִים *Gott* und nicht Engel bezeichne, hat daher auch Hieronymus die Bedeutung *Gott* an unserer Stelle festgehalten und minues eum paulo minus *a deo* übersetzt (2). Da Paulus im Briefe an die Hebräer 2, 7 unsere Stelle anführt und ebenfalls ἄγγελοι hat, so könnte es beim ersten Blick scheinen, dafs אֱלֹהִים doch diese Bedeutung habe. Allein dieses scheint auch nur, indem man nicht berechtigt ist, aus einem Citat nach der alexandrinischen Uebersetzung einen Beweis zu ent-

---

(2) Wenn Thalhofer Note 5 zu Ps. 8 bemerkt : „sie (LXX) hatten um so mehr Grund (!) אֱלֹהִים durch ἄγγελοι zu übersetzen, als an unserer Stelle dasselbe absichtlich von יְהוָה unterschieden wird, und daher nicht etwa מִמְּךָ gesetzt ist. Jedenfalls haben die LXX sinngetreu (?) übersetzt"; so ist zu erwidern, dafs Gott hier nicht יְהוָה, sondern אֱלֹהִים genannt wird, weil der Psalmist auf 1 Mos. 1, 27 ff., wo der Mensch ein Ebenbild Elohims und nicht Jehovas genannt wird, zurückblickt und auf die Bedeutung von אֱלֹהִים als den Allmächtigen Rücksicht nimmt.

nehmen. Paulus mufste, da er an griechisch redende Juden schrieb, die jene Uebersetzung in den Händen hatten, sie hochschätzten und sie für richtig hielten, die Worte nach derselben anführen, wenn er sich nicht dem Verdacht aussetzen wollte, dafs er eine Stelle unrichtig citire. Hätte Paulus anstatt *παρ' ἀγγέλους* אֱלֹהִים *παρὰ θεὸν* wiedergegeben, so hätte sein hohes Ansehen leiden können. Es war nicht die Absicht des Apostels, die ungenaue Uebersetzung der alexandrinischen Version zu berichtigen und die Bedeutung der hebräischen Wörter anzugeben. Die Sache, die derselbe vorträgt, bleibt aber wahr. Dafs die neutestamentlichen Schriftsteller in der Regel nach der alexandrinischen Uebersetzung, und selbst dann, wenn sie nicht ganz genau ist, anführen, ist bekannt. — Das Gesagte mag zum Beweise genügen, dafs aus Ps. 8, 6 nicht bewiesen werden kann, dafs אֱלֹהִים auch *Engel* bezeichne. Ist an unserer Stelle von Engeln gar nicht die Rede, so kann sie auch nicht zum Beweise dienen, dafs die Engel höhere Wesen als die Menschen seien und dafs dieses von dem heil. Schriftsteller hier gelehrt werde. Nur in so weit konnte sie als Beweisstelle angesehen werden, als man für eine sonst bekannte und geglaubte Wahrheit eine solche anführt, die nach dem Wortsinne das Geglaubte bestätigt.

Wie aus Ps. 8, 6 nicht bewiesen werden kann, dafs die heil. Schriftsteller des A. T. die Engel durch אֱלֹהִים bezeichnet haben, so ist dieses auch der Fall bei den anderen Stellen, die man zum Beweise angeführt hat. Eine deutliche Stelle, worin אֱלֹהִים *Engel* bezeichne, soll nach mehreren Auslegern Ps. 97, 7 sein. Delitzsch schreibt in seinem Commentar zu Ps. 8, 6: „Der Mensch ist ja laut Gen. 1, 27 בְּצֶלֶם אֱלֹהִים geschaffen, er ist ein gottesbildliches und also nahezu ein göttliches Wesen. Gott fafst sich aber dort, indem er sagt: „wir wollen Menschen machen in unserem Bilde nach unserer Aehnlichkeit“ mit den Engeln zusammen und אלהים bezeichnet auch wirklich

wenigstens einmal, nämlich 97, 7, die Gottes inweltliche Wirksamkeit vermittelnden und vom Heidenthum vergötterten Gewalten, wie 1 Sam. 28, 13 überhaupt geisterhafte Wesen höherer Art. Die Uebersetzung der LXX *ἠλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους*, womit auch Targum und die herrschende jüdische Auslegung übereinstimmen, ist also nicht unberechtigt. Da Gott und die Engel nicht nur in der biblischen Sprache so homonym bezeichnet, sondern auch in der biblischen Anschauungsweise so eng mit Gott gleichsam als die nächste geschöpfliche Ausstrahlung seines Wesens zusammengefaſst werden, so ist es wirklich wahrscheinlicher, daſs David in מֵאֱלֹהִים an Gott mit Einschluſs der Engel, als daſs er an Gott mit Ausschluſs der Engel gedacht hat. Der Mensch ist, indem gottesbildlich, zugleich engelbildlich, und, indem nur wenig untergöttlich, auch nur wenig unterengelisch.“ Unter den alten Uebersetzern haben die neueren Ausleger und Uebersetzer, welche *Ps. 97, 7* אֱלֹהִים in der Bedeutung *ἄγγελοι* fassen, schon den alexand. syrischen, äthiopischen und arabischen Uebersetzer als Vorgänger. Denn der alexandrinische Uebersetzer giebt die Worte : יֵבֹשׁוּ כָּל־עֹבְדֵי פֶסֶל הַמִּתְהַלְלִים בָּאֱלִילִים הִשְׁתַּחֲווּ־לוֹ כָּל־אֱלֹהִים wieder : *αἰσχυνθήτωσαν πάντες οἱ προσκυνοῦντες τοῖς γλυπτοῖς, ὁ ἐγκαυχώμενοι ἐν τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν· προσκυνήσατε αὐτῷ πάντες ἄγγελοι αὐτοῦ.* Der syrische : ܢܒܗܬܘܢ ܟܠ ܕܦܠܚܝܢ ܦܬܟܪ̈ܐ ܘܡܫܬܒܗܪܝܢ ܒܓܠܝ̈ܦܐ ܣܓܘܕܘ ܠܗ ܟܠܗܘܢ ܡܠܐܟ̈ܘܗܝ *beschämt werden alle Bilderdiener, und die sich rühmen der Götzenbilder. Betet ihn an alle Engel.* Der arabische : يَخْزَى جَمِيعُ ٱلسَّاجِدِينَ لِصَنْعَةِ ٱلأَيَادِى ٱلْمُفْتَخِرُونَ بِأَصْنَامِهِم اُسْجُدُوا لِلّٰهِ يَا جَمِيعَ مَلَائِكَتِهِ *beschämt werden alle, die das Werk ihrer Hände anbeten, die sich rühmen ihrer Götzenbilder. Betet Gott an alle seine Engel.* Mit dem Alex. stimmt auch der äthiopische Uebersetzer überein. Dagegen hat aber Hieronymus übersetzt : . . . *adorate eum omnes dii.* — Daſs אֱלֹהִים hier

Götter bedeute, nehmen nach dem Vorgange von Hieronymus auch Dereser, de Wette, H. Ewald, F. B. Köster, Hengstenberg, Hupfeld und viele andere Uebersetzer und Ausleger an. Den Göttern, welche unmittelbar vorher אֱלִילִים *Nichtige* genannt werden, wird, wie öfters den Naturgegenständen, als Himmel und Erde, dichterisch Leben und Empfindung zugeschrieben und werden sie zur Verehrung und zum Dienste Gottes aufgefordert. Nach 4 Mos. 33, 4 hat Jehova über die Götter Gericht gehalten, und nach Jes. 19, 1 fährt Jehova auf einer leichten Wolke und kommt nach Aegypten und es beben die Götter Aegyptens vor ihm, vgl. 2 Mos. 13, 12. Die Engel können 97, 7 um so weniger gemeint sein, weil sie ohnehin als Diener Gottes geschildert werden. Gegen eine directe Beziehung auf die Engel spricht auch der ganze Zusammenhang und die Tendenz des Psalmes, der dem Volke Gottes Muth einsprechen will, im Angesichte des bevorstehenden Sieges der Götzen. Der alexandrinische Uebersetzer, wie die übrigen, welche אֱלֹהִים hier in der Bedeutung *Engel* fassen, konnten sich in diese Darstellung nicht finden, und setzten an die Stelle der *Götter* die Engel, auf die das Gesagte nur nach einem Schlusse a maiori ad minus geht; können selbst die stolzen Götter der Heiden sich mit Jehova nicht messen, wie viel weniger die Engel! Dafs die Engel nie אֱלֹהִים heifsen, bestätigt demnach auch, wie Hengstenberg zu Ps. 97, 7 richtig bemerkt, der Sprachgebrauch. Bestätigt wird die Bedeutung *Götter* auch *Ps. 96, 4,* wo es heifst : „denn grofs ist Jehova und sehr berühmt, furchtbar *über alle Götter*" (עַל־כָּל־אֱלֹהִים), indem hier offenbar von den nichtigen Göttern der Heiden die Rede ist. An dieser Stelle haben auch alle alten Uebersetzer, der Alex., Syr., Chald., Aethiop., Arab., אֱלֹהִים durch *Götter* wiedergegeben. — Die Bedeutung *Engel* haben der Alex., Aethiop. und Arab. dem אֱלֹהִים auch Ps. 138 (137), 1 ertheilt. Es heifst hier : „Ich will dich loben mit meinem ganzen Herzen, — *in Gegenwart der Götter* (נֶגֶד אֱלֹהִים) will

ich dir spielen"; der Alex.: *Ἐξομολογήσομαί σοι κύριε ἐν ὅλῃ καρδίᾳ μου, καὶ ἐναντίον ἀγγέλων ψαλῶ σοι;* die Vulg.: „confitebor tibi in toto corde meo — in conspectu angelorum psallam tibi", der Aethiop. und Arab. stimmen hiermit überein. Dagegen hat der Syr. עֶנֶד אֱלֹהִים ܡܠܟܐ (3) ܩܕܡ *vor den Königen,* und der Chald. קֳבֵל דַּיָּנַיָּא *vor den Richtern* wiedergegeben. Dafs hier von Engeln die Rede sei, nehmen auch Luther, Calvin, Rosenmüller u. A. an. Gegen diese Erklärung spricht aber nicht blofs, dafs אֱלֹהִים nie von Engeln gebraucht wird, sondern auch der Umstand, dafs bei dem menschlichen Lobe dieselben im A. T. nicht als Zeugen oder Vermittler erscheinen und David 2 Sam. 7, namentlich V. 22 im Dankgebete Jehova als den einen wahren Gott den Göttern gegenüberstellt. Gegen die Erklärung *vor Gott* s. v. a. vor der Bundeslade (Drusius, de Wette, Ewald, Hitzig, Olshausen und And.) spricht, dafs in diesem Psalm Gott stets יְהוָה genannt wird und die Anrede an diesen gerichtet ist. Es kann אֱלֹהִים daher hier nur die *Götter* der Heiden, d. i. Götzen bedeuten, in deren Gegenwart, d. i. ihnen gegenüber, die Thaten Jehovas zu ihrer und ihrer Verehrer Beschämung dienen. Die Götzen können ihren Dienern keine Hülfe bringen, wie Jehova, der Gott Israels. Wir können daher Thalhofer nicht beistimmen, wenn er in der Note 2 zu diesem Psalm bemerkt, dafs der Sänger sich den auf Sion Thronenden von Schaaren unsichtbarer Wesen umgeben gedacht haben möge.

Diesen Stellen fügen mehrere Ausleger Ps. 29 (28), 1 und 89, 7 bei, wo der בְּנֵי אֵלִים Erwähnung gethan wird. An diesen Stellen soll nach einigen Auslegern בְּנֵי אֵלִים gleichbedeutend mit בְּנֵי אֱלֹהִים sein und *Engel* bezeichnen. Auch wird blofs אֵלִים in dieser Bedeutung gefafst. In der ersten

---

(3) Vielleicht ܡܠܐܟܐ *Engel* zu lesen.

Stelle heifst es : הָבוּ לַיהוָה בְּנֵי אֵלִים הָבוּ לַיהוָה כָּבוֹד וָעֹז *Gebet Jehova, ihr Gottessöhne* (Delitzsch, Hupfeld: *Göttersöhne*), — *gebet Jehova Herrlichkeit und Stärke*, der Alex. : *ἐνέγκατε τῷ κυρίῳ υἱοὶ θεοῦ, ἐνέγκατε τῷ κυρίῳ υἱοὺς κριῶν. ἐνέγκατε τῷ κυρίῳ δόξαν καὶ τιμήν;* der Syr. : ܐܝܬܘ ܠܡܪܝܐ ܒܢܝ ܕܟܪܐ ܐܝܬܘ ܠܡܪܝܐ ܫܘܒܚܐ ܘܐܝܩܪܐ *bringet dem Herrn junge* (eigentl. *Söhne der*) *Widder, bringet dem Herrn Ruhm und Ehre.* Dem Alexand. folgen der Aethiopier, die Vulgata und der Araber. Der Chald. übersetzt : הָבוּ קֳדָם יְיָ תּוּשְׁבַּחְתָּא כִּתֵּי מַלְאֲכַיָּא בְּנֵי אֵלִים הָבוּ קֳדָם יְיָ אִיקָר וְעֻשְׁנָא *Tribuite coram Domino laudem, coetus angelorum filii, tribuite coram Domino gloriam et fortitudinem.* Hieron. : *adferte domino filios arietum; adferte domino gloriam et imperium.* Der Syr. hat אֵלִים wie der Alex. und Hieron. in der Bedeutung von *Widder* gefafst, weil אַיִל (1 Mos. 15, 9), in Plur. אֵלִים und אֵילִים (2 Mos. 25, 5; Job 42, 8) *Widder* bezeichnet. Das erste Versglied enthält in der alexandrinischen Uebersetzung offenbar eine zweite, welche vom Rande des Textes in den Text gerathen ist. Denn da אֵל eigentl. *Stärke* eine häufige Benennung *Gottes* ist und im Plural auch *Götter* (2 Mos. 15, 11; Dan. 11, 36) bezeichnet, diese Bedeutung aber für unzulässig gefunden wurde, so nahm man אֵלִים in der Bedeutung von *Widder*. Dagegen finden viele neuere Ausleger, wie Hupfeld, in בְּנֵי אֵלִים eine Bezeichnung der Engel und halten diese Worte für gleichbedeutend mit בְּנֵי־אֱלֹהִים (Job 1, 6; 2, 1; 38, 7). Auch hat der Chald. wie der Alex. oder vielmehr der Urheber der Randlesart (*υἱοὶ θεοῦ*) darunter *Engelschaaren* verstanden. Für diese Bedeutung soll namentlich Ps. 89, 7 sprechen, indem es hier heifse : „Wer im Himmel gleicht Jehova, ist ähnlich Jehova unter den *Söhnen Gottes* (בְּנֵי אֵלִים)?" Nach Hupfeld findet sich derselbe Parallelismus zwischen Himmel und בְּנֵי אֵלִים wie V. 6 („es loben die Himmel deine Wunder, Jehova, und deine Treue in der Schaar der Heiligen") zwischen Himmel

und Schaar der Heiligen (קְדֹשִׁים), d. i. *Engel* (wie Job 5, 1; 15, 15); und V. 8 („Gott ist schrecklich im Rath der Heiligen und furchtbar über alle um ihn her") zwischen *Rath der Heiligen* und *allen um ihn her* (כָּל־סְבִיבָיו). Die Darstellung soll in Beziehung stehen auf die bekannte bildliche Vorstellung eines himmlischen Raths (?) von Engeln, die vor dem Throne Gottes stehen, gleich den Reichsmagnaten vor dem irdischen Königsthron, und überhaupt in seiner Nähe gedacht werden, wie die Gottessöhne bei Job und das „Himmelsheer" (1 Kön. 22, 19). Diese würden daher hier vor allen anderen Geschöpfen, als die Spitze derselben und als die Gott zunächststehenden und gleichsam vertrautesten Zeugen und Kenner seiner Thaten, zum Lob der *Herrlichkeit Gottes*, aufgefordert, wie 89, 6; 103, 20 f.; Job 38, 7, und die Seraphen des Jes. 6, 3; welchem gemäſs auch unten V. 9 im Palast Gottes (d. i. im Himmel) Alle diese Herrlichkeit preisen. Das soll auch entscheiden gegen die Auffassung *Söhne der Götter* (d. i. der Götzen) *als Götzendiener*, welche zur Anerkennung und Verherrlichung Jehovas aufgefordert würden (J. D. Michaelis, Döderlein, Munt.), die an sich im Sprachgebrauche hinlänglich begründet wäre, durch Stellen wie Jer. 2, 27; 4 Mos. 21, 29; Mal. 2, 11 u. a., worin das Verhältniſs vom Vater und Sohn zwischen Gott und Menschen auch auf die Götter der Heiden angewendet werde, auch keinen üblen Sinn geben würde, aber jener umfassenden Analogie gegenüber bestehen könne. Es frage sich nur noch, ob die Engel als *Söhne Gottes* oder *der Götter* gefaſst seien. Der Sinn und die Analogie von בְּנֵי אֱלֹהִים scheine das erstere zu erfordern, aber nach dem Sprachgebrauche, worin אֵלִים niemals wie אֱלֹהִים als Plur. maiest. mit Singularbegriff, sondern nur als Plural vorkomme, sei nur das letztere annehmbar; was aber durch seinen polytheistischen Schein beleidige. Daher wurde angenommen (Gesenius, Gramm. §. 106, 3, de Wette, Ewald, Lehrb. §. 270 c.), daſs hier der Plural statt des

Singulars (בְּנֵי אֵלִים statt בְּנֵי אֵל) gesetzt sei, zufolge der grammatischen Figur, wonach der Plural eines aus Concr. und Abstr. zusammengesetzten Begriffs öfters an beiden Wörtern ausgedrückt sei, statt blofs am Concr., wie גִּבּוֹרֵי חֲיָלִים 1 Chron. 7, 5 statt גִּבּוֹרֵי חַיִל, שָׂרֵי מִסִּים 2 Mos. 1, 11 statt שָׂרֵי הַמַּס u. dgl. (d. i. der Plural des Abstr. durch Attraction aus dem des Concr. entstanden). — Mit Ewald sei der Plural nicht wegzudeuten; indem der Anstofs sich durch die Erwägung hebe, dafs beide Wörter, die die *göttliche Natur* überhaupt in ihrem Gegensatz mit der menschlichen bezeichnen (7, 13; 8, 6), in der Mehrheit nicht nur von den Göttern der Heiden, sondern auch von den untergeordneten göttlichen Wesen, den ihn als die Mitregenten seines Reiches und seine Diener umgebenden Engeln, gebraucht würden, wie sicher Ps. 82, 1, wo בַּעֲדַת־אֵל *in einer Gottesversammlung* = parallel *in Mitten der Götter* (בְּקֶרֶב אֱלֹהִים) eine Versammlung von Engeln bezeichne, in deren Mitte Gott Gericht halte, ebenso V. 6 *Götter* (אֱלֹהִים) = parallel *Söhne des Höchsten* (wie aus dem Gegensatz mit Menschen und Fürsten V. 7 erhelle); vielleicht auch אֱלֹהִים 8, 6. Statt *Götter* hiefsen sie nun in unserer Formel *Gottessöhne*, nach bekanntem Sprachgebrauch, wie „Menschensöhne", statt Menschen, Söhne der Fremden, der Edlen, der Armen statt Fremde u. s. w., wie im Griechischen „Söhne der Achäer" (*υἷες Ἀχαιῶν*), Kinder (*παῖδες*) der Unglücklichen, der Aerzte u. dgl. und ganz wie im Arab. „Söhne der Engel" statt Engel (Abulf. Moslem. I, 52 ed. Reiske). Aber wahrscheinlich sei sie zugleich eine Variation des gangbaren Namens der Engel בְּנֵי אֱלֹהִים *Gottessöhne*, welcher natürlich nicht im physischen, sondern in demselben uneigentlichen Sinn stehe, wie die Könige und die Menschen überhaupt, besonders das Volk Gottes, so heifsen, aber in einem gradweise höheren, wobei dann auch aller polytheistische Schein weggefallen ist.

Wir müssen gestehen, dafs diese Beweisführung uns nicht überzeugt hat, dafs בְּנֵי אֵלִים *Gottessöhne* zu übersetzen sei. Denn wenn אֱלֹהִים zur Bezeichnung des einen wahren Gottes gebraucht wird, so kann dieses auch durch den Plural אֵלִים von אֵל *Gott* geschehen. Denn in dem Umstande, dafs der Plural nicht so gewöhnlich geworden war, wie אֱלֹהִים, liegt kein genügender Grund, dafs אֵלִים nicht *Gott*, sondern *Götter* oder *Engel* bezeichne. Auch darin, dafs אֵלִים auch von *Göttern*, *Götzen* gebraucht wird, liegt kein Beweis, dafs der Plural auch Ps. 29, 1; 89, 7 *Götter* bezeichne, da auch אֱלֹהִים, wenn auch gewöhnlich von dem einen wahren Gott, doch auch öfters zur Bezeichnung der Götter (1 Mos. 35, 2; 2 Mos. 20, 23; 34, 17; 5 Mos. 29, 17; 2 Kön. 17, 27 u. a.) vorkommt. Wenn wir ferner erwägen, dafs der Plural אֵלִים sehr selten zur Bezeichnung Gottes und der Götter und zwar in der Poesie gebraucht wird, so läfst sich aus den wenigen Stellen nicht auf einen allgemeinen Sprachgebrauch mit Sicherheit schliefsen. Wenn wir ferner beachten, dafs das Volk Israel ein *Sohn* Gottes und die frommen Gottesverehrer, wie 1 Mos. 6, 2; 5 Mos. 14, 1 *Söhne Gottes* genannt werden, so erscheint die Bezeichnung derselben durch בְּנֵי אֵלִים ganz passend. Und nehmen wir Rücksicht auf den Inhalt des 29. Psalmes, so müssen wir gestehen, dafs uns die Anrede an die gläubigen Gottesverehrer Israels viel angemessener erscheint, als die Anrede an die Engel oder an die heidnischen Götter oder Götzendiener. Der Plural אֵלִים, wodurch Gott in seiner unendlichen Macht und Kraft bezeichnet wird, ist vielleicht gewählt worden, weil Ps. 29 von einem furchtbaren Wettersturme die Rede ist, wodurch er seine Macht und Herrlichkeit auf eine besondere Weise offenbarte. Es fassen daher Dereser, Ewald u. A. auch Ps. 29, 1 אֵלִים in der Bedeutung *Gott* im Singular (4). — Dafs auch die

---

(4) An *mächtige Fürsten* der Erde kann mit Thalhofer schon deshalb nicht gedacht werden, weil dieselben nicht fromme Gottesver-

Götzendiener Söhne falscher Götter genannt werden, ersehen wir aus 4 Mos. 21, 29, wo die Moabiter, welche den Götzen Kamos verehrten, dessen Söhne heifsen. — Nur Ps. 89, 7 spricht der Zusammenhang dafür, unter בָּנִים *Engel* zu verstehen, weil V. 6 und 8 קְדוֹשִׁים *Heilige* am passendsten von *Engeln*, als treuen und wahren Dienern und Verehrern Gottes, erklärt werden. Dagegen wird aber אֵלִים auch hier am passendsten wieder als eine Bezeichnung Gottes genommen.

Gegen die Erklärung des אֵלִים von *Engeln* spricht auch die *eigentliche* Bedeutung. Denn da die Engel als Diener und Verehrer Gottes erscheinen und dessen Befehle ausführen, so können sie nicht אֵלִים oder אֵילִים *Mächtige* genannt werden. Denn wenn Gott an unzähligen Stellen אֵל *Mächtiger, Starker* genannt wird, so ist es ganz unpassend, dasselbe im Plural von Engeln zu erklären. Hierzu kommt, dafs der Singular אֵל nie von *einem* Engel gebraucht wird. Bezeichnet אֵלִים *Engel*, so wäre zu erwarten, dafs auch der Singular von Engeln gebraucht würde. Dieses ist aber nicht der Fall. Bezeichnet aber אֵלִים auch den einen wahren Gott, wie אֱלֹהִים, so können בְּנֵי אֵלִים wie בְּנֵי אֱלֹהִים auch von Engeln gebraucht und dieselben, wenn auch uneigentlich, im ethischen Sinne *Söhne Gottes* genannt werden.

Die Phrase אֵל אֱלֹהִים יְהוָֹה Ps. 50, 1; Jos. 22, 22 *ist nicht* mit vielen Auslegern *Gott der Götter Jehova* zu übersetzen, weil dieses אֵל הָאֱלֹהִים יְהוָֹה wie Ps. 136, 2; 5 Mos. 10, 17 fordern würde, sondern *Gott* (Mächtiger), *Gott*

---

ehrer (Söhne des einen wahren Gottes) genannt werden können. Ps. 82, 1 bezeichnet das erste אֱלֹהִים den in der Gemeinde *Gottes* (אֵל) gegenwärtigen wahren Gott, welcher inmitten der Götter (אֱלֹהִים) Gericht hält (vgl. Jes. 3, 13). Da die Richter in Israel im Namen und Auftrage Gottes richten, so werden sie V. 6 אֱלֹהִים *Götter* genannt, wie Joh. 10, 35, wo unsere Stelle angeführt wird.

(Allmächtiger) *Jehova,* Hieron. : *fortis deus Dominus* und als eine Steigerung zu fassen. Da die bisher besprochenen Stellen, worin אֱלֹהִים und אֵלִים *Engel* bedeuten soll, nach unserer Ueberzeugung keinen Zweifel darüber lassen, daſs in keiner Stelle weder אֱלֹהִים noch אֵלִים *Engel* bezeichne, so muſs es auffallen, daſs noch so viele neuere Ausleger und Sprachgelehrte dieser Meinung zugethan sind. Ein Hauptgrund, warum so viele ältere Ausleger behaupten, daſs אֱלֹהִים und אֵלִים auch *Engel* bedeute, liegt wohl in dem hohen Ansehen der alten Uebersetzungen, namentlich der Alexandrinischen, deren Verfasser jenen Wörtern bisweilen, wenn auch selten, die Bedeutung *Engel* ertheilt haben. So hatte der ausgezeichnete Gelehrte Bellarmin ohne Zweifel die alexandrinische Uebersetzung und die daraus gemachte lateinische in der Vulgata im Auge, wenn er zu Ps. 8, 6 bemerkt, daſs die Engel in der heil. Schrift oft (?) אֱלֹהִים genannt würden. Daſs der heil. Hieronymus vom Gegentheil überzeugt war, erhellet aus seiner lateinischen Uebersetzung, in welcher er אֱלֹהִים nie durch *angelus* oder *angeli* wiedergiebt.



Berichtigungen.

S. 14, Z. 8 lies בָּקָר anstatt בּקָר. — S. 46, Z. 22 lies *schuf* und lösche " nach *beruft*. — S. 62, Z. 23 ist wahrscheinlich mit einigen Codd. ***Merahefeth*** zu lesen. — S. 254, Z. 11 lies בּדחַלְתָא. — S. 256, Z 4 von unten lies ***max.*** anstatt ***mox.*** — S. 262, Z. 6 von unten lies ***erlauben*** anstatt ***erlaubt.*** — S. 272, Z. 16 lies *Alcor*. anstatt *Aleor*. — S. 284, Z. 5 lies *folgende :* — S. 327, Z. 17 lies מָן anstatt מָה.



Beiträge

zur

Erklärung des alten Testamentes,

enthaltend

die Echtheit des Propheten Sacharja und den Charakter der alten unmittelbaren Uebersetzungen, nebst Grundtext, Uebersetzung und einem philologisch-kritischen und historischen **Commentar** des nichtmessianischen Theiles desselben.

Von

Laur. Reinke,

der Philosophie und Theologie Doctor, Domcapitular, ordentlichem Professor der Theologie und orientalischen Sprachen an der Königl. Akademie zu Münster, Mitglied der Société littéraire der Universität Löwen, Ritter des Königl. Preufs. Rothen Adlerordens und des Grofsherzoglich Oldenburgischen Haus- und Verdienstordens.

Sechster Band.

Münster, 1864.
Theissing'sche Buchhandlung.

Τοιοῦτοι οἱ προφῆται, ἅπαντας περιτρέχουσι τοὺς χρόνους, τοὺς παρελθόντας, τοὺς παρόντας, τοὺς μέλλοντας.

Chrysost. in Psalm. XLIII.

Von Ordinariatswegen ertheilen wir hierdurch zu dem Drucke des VI. Bandes der „Beiträge zur Erklärung des alten Testamentes“ von Domcapitular Professor Dr. Laurenz Reinke, Münster 1864 die Erlaubniſs, indem wir diese besonders für die Jetztzeit sehr wichtige Schrift dem Diözesan-Clerus angelegentlichst empfehlen.

Münster, den 19. November 1864.

Bischöfliches General-Vicariat.
Brinkmann.

Vorwort.

Unstreitig gehört Sacharja zu den dunkelsten (1) und schwierigsten Propheten des A. T. Kein Wunder ist es, wenn die Ausleger aller Jahrhunderte in Folge der vielen und grofsen Schwierigkeiten bei der Erklärung seiner Weissagungen, sowohl der messianischen als nichtmessianischen, oft ganz divergirender Ansicht sind. Dieser Umstand sowohl als die hohe Bedeutung der Weissagungen des Sacharja überhaupt, die für uns durch das grofse Interesse, das sie uns schon seit der ersten näheren Bekanntschaft einflöfsten, nicht wenig gehoben wurde, haben uns bestimmt, jetzt, nachdem wir vor Kurzem die messianischen Weissagungen dieses Propheten bereits behandelt, auch den nichtmessianischen Theil philologisch-kritisch und historisch zu erklären und diese Erklärung als VI. Bd. unserer „Beiträge zur Erklärung des A. T." zu veröffentlichen.

---

(1) Als „obscurissimus liber" hat schon der heil. Hieronymus, der gröfste Schriftforscher des christlichen Alterthums, den Propheten Sacharja im Briefe an den Bischof Exuperius bezeichnet.

Selbstverständlich sind hier die Punkte über die Lebensgeschichte, das Zeitalter, den Inhalt, die Sprache und Schreibart der Weissagungen des Propheten, weil früher ausführlich erörtert, sowie die literarischen Hülfsmittel nicht weiter berücksichtigt worden, und müssen wir zu dem Ende auf jenen Commentar verweisen. Nur die Frage nach der Echtheit aller im Buche Sacharja vorkommenden Weissagungen haben wir hier eingehender zu erörtern gesucht, als es in der Einleitung in die messianischen Weissagungen unseres Propheten geschehen ist.

Um dem Leser wie auch uns ein möglichst richtiges und gegründetes Urtheil über die Beschaffenheit und den Charakter der alten unmittelbaren Versionen unseres Propheten zu verschaffen und den ihnen zu Grunde liegenden hebräischen Text kennen zu lernen, haben wir die alexandrinische, syrische, chaldäische und lateinische Uebersetzung des h. Hieronymus mit dem überlieferten masorethischen Texte Wort für Wort verglichen, und zugleich auch, in so weit Solches nöthig und möglich war, gezeigt, worin eben die Abweichungen fraglicher Uebersetzungen vom masorethischen Texte ihren Grund haben. Von den mittelbaren Uebersetzungen des Sacharja haben wir jedoch nur die arabische in der Londoner Polyglotte mit der der LXX, aus der sie geflossen, verglichen und ihre Beschaffenheit näher erörtert.

Das Ergebnifs dieser interessanten und lehrreichen, wenn auch äufserst mühevollen, Vergleichung liefert uns auch hier in derselben Weise,

wie wir es schon früher beim Propheten Malachi gesehen, den unumstöfslichen Beweis, dafs alle Verfasser jener Uebersetzungen den hebräischen Text mehr oder weniger öfters falsch und ungenau gelesen und übersetzt haben, dafs aber deren Fehler und Ungenauigkeiten in der Regel nicht ihren Grund in der absichtlichen Veränderung des hebräischen Urtextes, sondern vielmehr im falschen Lesen der Consonanten und Vocale, oder in der Absicht, den Text zu verdeutlichen, oder in Mifsverständnissen anderer Art haben. Dem hebräischen Urtext gebührt daher auch, da er im Ganzen uns treu überliefert und ohne wesentliche Veränderungen erhalten worden ist, eine Uebersetzung aber bei der Eigenthümlichkeit der hebräischen Sprache denselben nie vollkommen ersetzen kann und eben Uebersetzung bleiben wird, vor allen Uebersetzungen der Vorzug, wie einem unverletzten Originalgemälde vor dessen Copie. Jeder Sachkundige kann es daher auch nur bedauern, wenn noch in jüngster Zeit selbst achtungswürdige Männer sich nicht scheuen, von einer *absichtlichen* Verderbtheit des hebräischen Urtextes zu reden und ihn ohne Grund zu proscribiren, den Uebersetzungen dagegen, namentlich der lateinischen des h. Hieronymus, mag sie, was der Kundige bald wahrnimmt, sich auch vor den übrigen durch Genauigkeit und Klarheit vortheilhaft auszeichnen, ohne Weiteres den Vorzug vor dem ehrwürdigen Urtexte — der hebraica veritas des h. Hieronymus — zu geben und über alles Gebühr Lob zu spenden.

Ueber den Grund solcher willkürlichen und nachtheiligen Behauptungen haben wir uns in dem V. Bd. unserer „Beiträge“ bereits geäufsert. Sie haben durchgehends ihre Ursache in einer beklagenswerthen Unwissenheit sowie in der Verkennung der Tragweite der modernen Bibelexegese vieler Gelehrten. Würden diese Ansichten indefs Fufs fassen, dann würden sie das Studium der hebräischen Sprache wie der verwandten Dialecte noch in gröfseren Mifscredit bringen, als in den es Mifsverstand und Vorurtheil leider bei uns gebracht haben, alsdann auch jede wissenschaftliche Exegese, d. h. jedes gründliche und sichere Verständnifs unserer heil. Offenbarungsurkunden, das in unserer Zeit vor Allem so sehr Noth thut, dadurch gewissermafsen unmöglich machen, damit auch der Dogmatik und Ethik das zuverlässige Fundament rauben und selbstverständlich auf das Bibelstudium höchst nachtheilig einwirken. Diese schon während unserer akademischen Studienzeit gewonnene Ueberzeugung hat uns denn auch bestimmt, seit unserer Doction vom Jahre 1827 an nicht allein für ein gründliches, auf dem Urtexte basirendes Verständnifs des A. T. nach Kräften zu wirken, sondern auch das Studium der hebräischen Sprache wie der semitischen Sprachen überhaupt möglichst zu fördern und dieselben, obgleich wir amtlich zu ihrer Doction nicht verpflichtet waren und auch keinen Gehalt dafür bezogen, inmitten vielfacher Hindernisse und unter Darbringung grofser Opfer neben unseren exegetischen Fachvorlesungen bis heute ununterbrochen

öffentlich zu lehren. Und wenn es uns nun in dieser gewiſs in keiner Beziehung beneidenswerthen Stellung leider auch nicht vergönnt gewesen, nach *allen* Seiten hin einer besseren, dem wissenschaftlichen Bedürfnisse unserer Zeit mehr entsprechenden Ueberzeugung betreffs der fraglichen Punkte Bahn zu brechen, so haben wir doch wenigstens das tröstliche Bewuſstsein, unter den fortwährenden Aufmunterungen unseres hochwürdigsten Bischofs Johann Georg, bekanntlich eines eben so kundigen als aufrichtigen Beförderers aller wissenschaftlichen Bestrebungen, nach bestem Vermögen unbeirrt gekämpft und in nahen, besonders aber in fernen Kreisen stets mehr Freunde und Förderer der alttestamentlichen Wissenschaft gefunden zu haben.

Diesen Vorbemerkungen haben wir weiter nichts hinzuzufügen, es sei denn die Bemerkung, daſs der Gang unserer Auslegung auch hier derselbe ist, wie in unseren früheren Schriften. So zunächst unsere Aufmerksamkeit vor Allem dem Urtext zuwendend, um den richtigen und vollen Sinn des Propheten zu ermitteln, haben wir dann die alten Versionen, wie die Erklärung der älteren und neueren Bibelausleger, von denen mehrere, besonders neuere Protestanten, der Erklärung auch dieses Theils des Sacharja groſsen Fleiſs zugewendet haben, des Nöthigen berücksichtigt.

Inhalt

Einleitung.

§. 1.

Echtheit des zweiten Theils des Propheten Sacharja und Widerlegung der gegen die Echtheit desselben angeführten Gründe (1).

Dem unter dem Namen des Propheten *Sacharja* vorkommenden Buche des A. T. ist es ergangen, wie dem, welches wir unter dem Namen des Propheten Jesaia besitzen. Wie man nämlich in neuerer Zeit dem Propheten Jesaia einen grofsen Theil des unter diesem Namen im alttestamentlichen Canon befindlichen Buches abgesprochen hat, so ist es auch mit dem Buche des Sacharja geschehen. Nachdem man bis in die neueren Zeiten nach dem Vorgange des jüdischen und christlichen Alterthums die unter dem Namen Jesaia und Sacharja vorkommenden Weissagungen für echt gehalten, hat dagegen eine nicht geringe Zahl von Gelehrten des 17., 18. und 19. Jahrhunderts

(1) Siehe über die *Lebensgeschichte* des Propheten unseren „Commentar über die messianischen Weissagungen bei den grofsen und kleinen Propheten des A. T.", IV. Bd., 2. Abth., S. 1 ff., über sein *Zeitalter*, daselbst S. 8 ff., über *Eintheilung* und *Inhalt* seiner Weissagungen, S. 17 ff., und über seine *Sprache* und *Schreibart*, S. 30 f.

beiden Propheten (2) einen großsen Theil abgesprochen und die angeblich unechten Theile verschiedenen Zeiten zugeschrieben.

In dem Buche *Sacharja* gehört dahin der zweite Theil von Kap. 9 — 14 einschliefslich. Der erste, welcher einen Theil des Buches dem Propheten Sacharja, dem Sohne Iddos, absprach, ist der Engländer Mede, welcher (fragm. s. ad Matth. 27, 9, Lond. 1653, Compl. Works, daselbst 1672, p. 786 — 834) zu zeigen suchte, dafs der Prophet Jeremia der Verfasser von Kap. 9—11 sei, weil Matthäus 27, 9 die Stelle Sach. 11, 12 diesem Propheten zuschreibe. Da Mede diesen Hauptgrund noch durch einige andere Gründe zu unterstützen suchte, so fand er bei Bridge (epist. ad Lightfoot. in Lightf. opp. posth. Lond. 1690, p. 200) Beistimmung. Hammond (works, Lond. 1681, Annotat. ad Hebr. 8, 9) erklärte Kap. 10, 11 und 12 für ein Product des Jeremia, und Kidder (the demonstration of the Messias, Lond. 1700) und Whiston (essay towards restoring the true text of the old Test. Lond. 1722, Propos. III, p. 93) schrieben den ganzen zweiten Theil Jeremia zu. Dagegen erklärte Will. Newcome (an attempt towards an improved version, a metrical arrangement and an explication of the XII minor Prophets, Lond. 1785. 4. ad Zach. IX, 1 sqq.) Kap. 9 — 11 für eine ältere Weissagung und schrieb nur Kap. 12 — 14 dem Propheten Jeremia zu. Siehe die Literatur bei Berthold t, Einl. IV, S. 1707 f. und Köster, melett. critt. et exegg. in *Zach.* prophet. partem posteriorem cap. IX — XIV, p. 10 sqq., Götting. 1828. Unter den deutschen Gelehrten hat zuerst B. G. Flügge (in der anonymen Schrift: „die Weissagungen, welche den Schriften des Sacharja beigebogen

---

(2) Ueber die Echtheit der dem Jesaia abgesprochenen Weissagungen siehe unseren „Commentar über die messianischen Weissagungen bei den grofsen und kleinen Propheten des A. T.", II. Bd., S. 488—556.

sind," Hamb. 1788, 8.) die Echtheit jener Kapitel bestritten. Diesem folgte J. D. Michaelis (neue orientalische und exegetische Bibl. Bd. I, S. 128), G. F. Seiler, Bauer (Einl. ins A. T., 3. Aufl., S. 510), Corrodi (Versuch einer Beleuchtung des Bibelcanons, Bd. I, S. 107), Bertholdt (Einl. IV, 1071 ff.), de Wette (Einl., 1—3. Ausg.), Forberg (commentt. critt. et exegett. in Zachariae vaticiniorum partem posteriorem, Particula I), Rosenmüller (Schol. in V. T. vol. IV), Maurer (comment. in proph. min.), Hitzig (theol. Stud. und Krit. 1830, S. 25 ff. und im Commentar zu den kleinen Propheten), Knobel (Prophetismus, Bd. II, S. 166 ff., 280 ff.), Ewald (Propheten, Bd. I, S. 308 ff.), E. Meier (S. 495 ff.), Bleek (theol. Stud. und Krit. 1852, Bd. II, S. 247 ff.) und v. Ortenberg (die Bestandtheile des Buches Sacharja u. s. w., Gotha 1859).

Diese und andere Gelehrte sind aber über den Ursprung der bezeichneten Kapitel so wenig einig, dafs z. B. Forbiger und Rosenmüller sie alle einem Propheten aus der Zeit Ussias, Flügge, Seiler, J. D. Michaelis, Bauer einem Propheten aus einer unbestimmten Zeit und ohne nähere Bestimmung der Entstehung zuschreiben; dagegen setzen Corrodi, Eichhorn (in der 3. Ausg. seiner Einl. ins A. T., Th. III, S. 367 f. — in der 1. Ausg. sucht er aus Gründen der höheren Kritik darzuthun, dafs auch der zweite Theil dem Propheten Sacharja und seinem Zeitalter angehöre —), Paulus, Gramberg denselben nach dem babylonischen Exile und zwar theils in die Zeiten Alexanders, theils in die makkabäische Periode, die meisten übrigen Kritiker aber Kap. 9—11, 17 in die Zeit des Achas und in die nächsten Zeiten nach Hosea, wohin nach Ewald (Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl. I, 3, S. 330, 1837 und Proph. I, 308 f.) noch Kap. 13, 7—9 gehört, und Kap. 12—14 nach Josia, jedoch noch vor dem Exil. — Nach Bertholdt sollen Kap. 9—11 dem Sacharja, einem Zeitgenossen des Josia (8, 2), dagegen Kap. 12—14 der

Zeit vor dem Exile angehören. v. Ortenberg setzt die Abfassung von Kap. 9, 1—11, 7 und 13, 7—9 in die Zeit der Könige Ussia, Jotham und Achas bald nach Joel und 12, 1—13, 6 und 14, 1—21 in die Zeit 600 vor Chr. Nach Hitzig soll K. 9—11 in die Zeit von Ussias und der ersten Tage Menahems nach Jerobeams II. Tode und Kap. 12—14 in die Zeit des abgöttischen jüdischen Königs Manasses gehören und unser Buch von drei verschiedenen Propheten verfafst sein.

Diesen und anderen Bestreitern der Echtheit gegenüber haben jedoch mehrere neuere Gelehrte den alten Glauben an die Echtheit in Schutz genommen und denselben mit Gründen vertheidigt. Dahin gehören Carpzov (critica sacra V. T. Lips. 1728, Vol. III, p. 808), Beckhaus (Integrität der prophet. Schriften des A. B., Halle 1796, S. 337 ff.), Jahn (Einl. II, S. 675 ff.), Köster l. c., Hengstenberg (Beiträge zur Einl. ins A. T., Bd. I, S. 361 ff. und Christol. III, 1, S. 389 ff.), Burger (études, p. 118 sqq.), Umbreit (pract. Commentar über die kleinen Propheten, Th. II, S. 452 ff.), Herbst (Einl. II, 2, S. 163 f.), Hävernick (Einl. II, 2, S. 408 ff.), Keil (Lehrb. der historisch-kritischen Einl. in die canon. Schriften des A. T., S. 359 f.), Schegg (die kleinen Propheten, Bd. II, S. 273 ff., §. 3), Reusch (Lehrb. der Einl. in das A. T.), auch de Wette in der 4., 5. und 6. Aufl. der Einl. (1845), während er in den drei früheren die Echtheit verworfen hatte, Köhler (die nachexilischen Propheten, 2. Abth., der Weissagungen Sacharja's 1. Hälfte, Kap. 1—8 erklärt, Erlangen 1861, S. 19 f.) und Th. Kliefoth (der Prophet Sacharjah, übersetzt und ausgelegt, Schwerin 1862). Vgl. über die weitere Literatur zu Sacharja überhaupt unseren Commentar zu den messianischen Weissagungen u. s. w., IV. Bd., 2. Hälfte, S. 31 ff.

Bevor wir die Gründe, wodurch man zu beweisen gesucht hat, dafs der Prophet Sacharja nicht die Kap. 9—14

geschrieben haben könne, anführen, und ihre Beweiskraft prüfen, wollen wir zuerst die Gründe angeben, welche *für* die Abfassung des ganzen unter dem Namen Sacharja vorkommenden Buches sprechen. Wir werden sehen, daſs die Gründe, welche für die Echtheit des ganzen Buches, also für die Abfassung von demselben Verfasser sprechen, von der Art sind, daſs sie, wie wir wenigstens glauben, die Echtheit auſser Zweifel setzen. Hierauf werden wir die Gründe, wodurch man die Echtheit von K. 9—14 zu bestreiten gesucht hat, prüfen, und ihre Unhaltbarkeit darthun.

1) Ein Hauptgrund, welcher für die Abfassung von Kap. 9—14 von dem Propheten Sacharja spricht, liegt in der Verbindung des zweiten Theils mit dem ersten. Gehörten diese Kapitel einem viel späteren Propheten an, so begreift man nicht, warum der Verfasser dieser in mancher Rücksicht wichtigen Aussprüche unbekannt geblieben, und warum sie einem weit jüngeren Propheten zugeschrieben worden sind. Wäre nicht Sacharja als der Verfasser bekannt gewesen, so würde man schwerlich auf denselben als Verfasser des zweiten Theils verfallen sein, da dieser in poetischer, dagegen jener in prosaischer Sprache abgefaſst worden ist.

2) Da der Abschluſs des palästinischen Canons nicht weit von Sacharja entfernt sein kann, so hätten die Sammler oder der Sammler desselben sicher nicht einen so bedeutenden und wichtigen Theil einem ihnen so nahen und bekannten Propheten zuschreiben können. Sind doch die Namen der übrigen 11 kleinen Propheten und selbst der Verfasser eines einzigen Kapitels, *Obadia*, erhalten! Den Sammlern des Canons, die nach der Rückkehr aus dem Exil sicher nur dasjenige in den Canon aufnahmen, dessen Verfasser sie kannten, darf man nach unserer Ueberzeugung nicht eine solche Sorglosigkeit und Untreue zuschreiben, wie man annehmen muſs, wenn dieselben so wichtige Weissagungen, als die letzten Kapitel des Sacharja enthalten, einem Propheten zugeschrieben hätten,

dem sie nicht angehören. Man muſs hier den traditionellen Glauben um so mehr festhalten, als die inneren Gründe, welche man gegen die Echtheit angeführt hat, insgesammt ohne Beweiskraft sind.

3) Daſs die Kapitel 9—14 nach dem Exile geschrieben worden sind, geht auch daraus hervor, daſs in denselben Hinweisungen auf exilische und vorexilische Propheten vorkommen. So weisen zurück K. 10, 3 auf Ez. 34, 17; — 13, 8. 9 auf Ezech. 5, 1—4. 12; — 13, 9 auf Hos. 2, 25; — 14, 8 auf Joel 4, 18 und Ezech. 47, 1—12; — 9, 12 auf Jes. 40, 2; — 14, 16—19 auf Jes. 66, 23 und 60, 12; — 9, 10 auf Mich. 5, 9; — 9, 5 auf Zeph. 2, 4. — Man vergleiche noch 11, 4 ff. mit Ezech. 34, 4 ff.; — 9, 2. 3 mit Ez. 28, 4. 5; — 14, 20. 21 mit Ez. 43, 12; 44, 9; — 1, 12 mit Jer. 25, 11. 12; 29, 10; — 14, 10. 11 mit Jerem. 31, 38—40; — 2, 4 mit Jes. 12, 7; — 3, 7 mit Dan. 3, 25; — 2, 15 mit Jes. 14, 1; 56, 6; — 2, 10. 11 mit Jes. 52, 11; — 12, 1 mit Jes. 44, 24; 51, 13. Vgl. zu den angeführten Stellen unseren Commentar. — K. 10, 6 und wahrscheinlich auch 9, 2 wird das Exil von Juda und Israel vorausgesetzt. Wird 9, 13 bei der Erwähnung Javans auf die der Theokratie feindliche griechische Weltmacht, namentlich unter Antiochus Epiphanes, wovon Dan. 8, 5 ff., 21 ff. geweissagt wird, Rücksicht genommen, so kann Sach. 9 ff. nicht einem vorexilischen Propheten angehören. K. 12, 11 wird auf den Tod Josias als auf ein in der Vergangenheit liegendes Ereigniſs (2 Chron. 35, 25) Bezug genommen, und 12, 7. 8. 12; 13, 1 geschieht nicht eines Königs, sondern nur der Volksoberen im Allgemeinen und der davidischen Familie, welche in Zukunft wieder zur Herrlichkeit gelangt, Erwähnung. Auf die nachexilische Zeit weiset auch die Hervorhebung der Priester und Leviten 12, 12. 13, des Laubhüttenfestes 14, 16, vgl. mit Esr. 3, 4; Neh. 8, 17 und die fortgeschrittene Entwicklung der messianischen Idee hin; vgl. Hävernick, S. 424 f.; Hengstenb., Beitr. I, S. 374.

4) Für denselben Verfasser von K. 1—8 und 9—14 spricht auch der Umstand, dafs in den Weissagungen des zweiten Theiles sich Mehreres findet, dessen der Verfasser im ersten Theile Erwähnung gethan hat. Zu diesen Begebenheiten gehören : die Bestrafung der Feinde Judas, die Gründung eines neuen herrlichen Gotteshauses, die Bekehrung der Heiden zu Jehova, dem einen wahren Gott, die Tilgung der Sündenschuld und die Heiligkeit des Bundesvolkes, grofses allgemeines Glück und Ueberflufs, sowie schwere Leiden vor der Erscheinung des Messias. — Ereignisse ferner Zeiten verkündet auch der Prophet, wenngleich nur kurz, im ersten Theile. So sollen nach 1, 14. 15; 6, 8 die Völker, welche über Juda Unglück gebracht haben, von Jehova gezüchtigt werden. Im zweiten Theile sind diese Völker namentlich angeführt und wird ihre Strafe beschrieben (9, 1—6). Nach 3, 8; 6, 12. 13 soll ein herrlicher Priesterkönig erscheinen; denselben verkündet er aber ausführlicher 9, 9—17. — Nach 2, 15 sollen viele Völker zu jener Zeit sich zu Jehova bekehren und sein Volk werden, und nach 6, 15 sollen Entfernte kommen und am Tempel Jehovas bauen, vgl. 8, 22; dasselbe wird auch 14, 16. 17 geweissagt. — K. 8, 7. 8 verkündigt der Prophet die Befreiung und Rückkehr der Gefangenen Israels, wie 9, 11. 12. 16; 10, 8—12 und K. 3 und 5, 1—11 in drei Gesichten und 8, 3 die Entsündigung und Heiligung Israels, wie 13, 1—6. K. 1, 17; 3, 10; 8, 4. 11—16 verheifst der Prophet allgemeines Glück, Ueberflufs, Ruhe und Frieden, wie 14, 7—11. Im ersten Theile 1, 16. 17; 2, 6. 8. 16; 3, 2; 8, 3—5. 8 beziehen sich die Verheifsungen hauptsächlich auf Jerusalem, wie im zweiten Theile, 9, 8—11; 12, 2. 3. 5. 6. 8. 9; 13, 1; 14, 8. 10—12. 16. 21. Der Grund liegt in der hohen Bedeutsamkeit Jerusalems, weil dessen Bewohner hauptsächlich der Erwähnungen und Verheifsungen zur Zeit des Propheten und nach ihm bedurften. Auf die früheren Propheten weiset, wie im zweiten Theile, der Prophet auch

K. 1, 4; 7, 7 hin. — Es findet sich also in beiden Theilen eine grofse Gleichartigkeit und Verwandtschaft des Inhaltes. Da der Prophet die nahe und ferne Zukunft verbindet und den raschen Fortgang des Tempels, wie die baldige Ankunft des Messias mit den treuen Jehovaverehrern sehnlichst wünscht, so erscheint seine Weissagung in den beiden Theilen dem Zeitverhältnisse und dem Zustande des Volkes ganz angemessen.

5) Auch der Sprachcharakter des zweiten Theiles ist der Zeit des Sacharja angemessen. Es finden sich nämlich in der Sprache einige Nachlässigkeiten und Härten in der Construction. Dahin gehören עֵין אָדָם *das Auge der Menschen* (9, 1), נִשְׁאַר לֵאלֹהֵינוּ *übrig bleibt er unserem Gott* (9, 7), אֲסִירֵי הַתִּקְוָה *Gefangene der Hoffnung* (9, 12), רָבוּ כְּמוֹ רָבוּ *sie mehren sich wie sie sich gemehrt* (10, 8), אֶדֶר הַיְקָר אֲשֶׁר יָקַרְתִּי *(wirf) den herrlichen Werth, dessen ich bin werth geachtet* (11, 13), פִּי שְׁנַיִם *zwei Theile*, eig. *Mundportion Zweier* (13, 8). Für die nachexilische Zeit sprechen auch die Schreibung des 6 mal vorkommenden Namens דָּוִיד mit י für דָּוִד, die Chaldäismen מִצָּבָה statt מִצָּבָא wie mehrere Codd. lesen (9, 8), רָאֲמָה statt רָמָה (14, 10), הֶעֱבִיר in der Bedeutung *wegschaffen, entfernen* (3, 4; 13, 2), in welchem Sinne es sich auch Esth. 8, 2. 3; 2 Chron. 15, 8; 35, 23 findet. זָוִיּוֹת, syr. ܙܘܝܬܐ, arab. زَاوِيَةٌ *Ecke, Ecksäulen*, nur hier und in dem späten Psalm 144, 12.

6) Für die Einheit des Verfassers dieser Kapitel sprechen auch namentlich die engen Beziehungen und die Verwandtschaft beider Theile mit älteren Weissagungen; so insbesondere die Aufschrift 11, 1 und 12, 1 und die gegenseitigen Beziehungen von 11, 17 und 13, 7; 9, 15 und 12, 8; 9, 7 und 13, 1; 10, 2 und 13, 3; 9, 14 und 14, 3; 9, 7 und 14, 16 und in sprachlicher Hinsicht אַלֻּף; 9, 7; 12, 5. 6; גָּנַן 9, 15; 12, 8. Vgl. 10, 5 mit 12, 4; 10, 7 mit 12, 8; 10, 1 mit 14, 17 u. a. Beiden Theilen gemeinsam ist der seltene Ausdruck מֵעֹבֵר וּמִשָּׁב 7, 14; 9, 8, die sym-

bolische Bezeichnung der göttlichen Vorsehung durch „Auge Gottes“ 3, 9; 4, 10 und 9, 1. 8; die Bezeichnung der Theokratie durch Haus Juda und Israel oder Ephräm oder Joseph, 1, 12; 2, 2. 16; 8, 15; 9, 13; 10, 6; 11, 14 u. a. Ganz übereinstimmend sind 2, 14 und 9, 9.

7) Dafs das ganze unter dem Namen Sacharja vorkommende Buch echt sei, ist auch der Glaube des christlichen und jüdischen Alterthums, so wie aller katholischen Ausleger. Unter den neueren protestantischen Auslegern, welche das ganze Buch für echt halten, sind namentlich Umbreit, Köster, Hengstenb., Köhler und Kliefoth a. a. O. zu nennen.

8) Hierzu kommt, dafs alle Gründe, wodurch man die Echtheit des zweiten Theils zu bestreiten gesucht hat, von der Art sind, dafs daraus nicht mit irgendwelcher Sicherheit auf die Unechtheit des zweiten Theils und auf die Abfassung von verschiedenen Verfassern geschlossen werden kann. — Alsdann darf man keineswegs aufser Acht lassen, dafs der Hauptgrund der Bestreitung der Echtheit von K. 9—14 in jener rationalistischen Anschauungsweise liegt, nach welcher es keine eigentliche Weissagungen giebt, die in einer göttlichen Belehrung über die Zukunft ihren Grund haben. Natürlich ist dieselbe für denjenigen, der überzeugt ist, dafs Gott die Propheten auch über die nahe und ferne Zukunft belehrt hat, ohne jedwede Bedeutung.

§. 2.

Die gegen die Echtheit von Sach. K. 9—10 angeführten Gründe und deren Widerlegung.

Da unter den neueren Bestreitern der Echtheit des zweiten Theils F. Hitzig eine hervorragende Stelle einnimmt, so wollen wir im Folgenden hauptsächlich auch

die von ihm vorgebrachten Gründe in nähere Erwägung ziehen.

Hitzig, der K. 9—14 einem zweiten und dritten Sacharja zuschreibt und behauptet, dafs beide sich näher zusammenordnen und auch ohnehin wie äufserlich so vielfach innerlich verbunden seien, schreibt in den Vorbemerkungen zum Sacharja §. 2: „In all den Dingen, auf welche es ankommt, erscheint das Stück K. 9—14 als vom ersten Theile gänzlich verschieden. Der II. Theil kennt keinen Satan, keine sieben Augen Gottes, hegt überhaupt keine nachexilische Vorstellung. Während im I. Theile eine Reihe Visionen mit einer symbolischen Handlung schliefst 6, 9 ff., ist hier dagegen von der Vision nirgends Gebrauch gemacht; und K. 11 enthält keine symbolische Handlung, sondern eine leicht verständliche Allegorie. Nirgends hier ein Räthsel, das einer besonderen Auflösung bedarf; nirgends ein Engel, welcher den Seher erst verständigen müfste. Auch rücksichtlich des Ausdruckes ist die Darstellung im II. Theile ganz und gar eine andere; K. 9 und 10 kräftig, lebhaft, rascher Bewegung, im folgenden gleichfalls lebendig, anschaulicher und gerundet; allenthalben aber Rhythmus, während der Verfasser des I. Theils überall matt und kraftlos schreibt und nur mit Mühe sich bisweilen zu ein wenig Rhythmus erhebt. Gleichwie ferner durch den ganzen Sprachschatz, so trennen sich beide Theile besonders augenfällig durch ihre stehenden Formeln. Eine solche wie 2, 1. 5; 5, 1 kann im II. Theile nicht vorkommen; aber auch das im I. Theile so häufige: „„Und es geschah das Wort Jehovas zu u. s. w.““ (1, 7; 4, 8; 6, 9; 7, 1. 4. 8; 8, 1. 18), findet sich im II. Theile nie (vgl. 11, 15); und das immer wiederholende: „„Also hat gesprochen Jahve der Heerschaaren““ (1, 4. 16. 17; 2, 12; 8, 2. 4. 6. 7. 9. 14. 18. 20. 23), ist in der gleichen Gestalt und Bedeutung (vgl. 11, 4) dem II. Theile nicht minder fremd, als das in K. 12—14 stets wiederkehrende „„an jenem Tage““ dem I. Theil. Schon durch seine

Ueberschriften (K. 9, 1; 12, 1) unterscheidet sich der II. Theil. Sie mangeln dem I.; und dagegen giebt der I. Theil Sacharja mehrere Male ein genaues Datum des ergangenen Ausspruches (1, 1. 7; 7, 1), und nennt auch daselbst und 7, 8 seinen Namen, so wie 3, 1; 4, 6; 6, 10; 7, 2 die Namen von Zeitgenossen; während K. 9—11 und 12—14 der Name des Verfassers verschwiegen bleibt, und auch aufserdem Niemand, der da gleichzeitig, namentlich erwähnt wird."

So Hitzig. Indefs eine sorgfältige Erwägung alles dessen, was er hier sagt, hat uns zu der Ueberzeugung geführt, dafs aus demselben keineswegs ein genügender Beweis für die Verschiedenheit der Verfasser von K. 1—8 und 9—14 entnommen werden kann.

Der Grund nämlich, warum im zweiten Theile nicht vom Satan und von sieben Augen die Rede ist, liegt in dem Gegenstande der Weissagung : es war im zweiten Theile keine Veranlassung dazu vorhanden. Dafs man zur Zeit des Exils und nach demselben, wie auch vor dem Exil eine nähere Kenntnifs vom Teufel, als dem Urheber des Bösen hatte, beweisen mehrere Stellen älterer Schriften. Schon 1 Mos. 3, 1 ff. läfst es gewifs sein, dafs der Verfasser ein böses Wesen als den Urheber des Bösen in der Menschenwelt gekannt habe. Denn der Verfasser der Genesis will unter הַנָּחָשׁ *die Schlange* offenbar nicht ein blofses Thier verstanden wissen. Wufsten nämlich die ersten Menschen, dafs die Thiere, welchen sie einen ihrem Wesen und ihrer Beschaffenheit passenden Namen geben sollten, vernunftlos seien, so konnten sie unter der redenden und der mit Verstand und Vernunft begabten Schlange kein blofses Thier verstehen, sondern mufsten in derselben wenigstens eine verständige und vernünftige Kraft sich wirksam denken. Mochte nun auch die Kenntnifs des Teufels in mancher Beziehung noch lange eine unbestimmte und dunkle bleiben, so ist doch sicher, dafs im mosaischen Zeitalter der Teufel als ein böses Wesen den Israeliten

bekannt war. Es beweist dies nach einer gesunden Interpretation die Erzählung vom Asasel im 16. K. des dritten Buches Moses. Hier wird Asasel Jehova gegenüber gestellt, und der eine mit den Sünden des Volkes beladene Bock dem Asasel in die Wüste gesendet. Man wollte dadurch andeuten, daſs man die Sünde des Volkes durch eine sinnbildliche Handlung dem Urheber derselben wieder zurücksende. Vgl. unsere „Beiträge“, Bd. II, S. 268 ff., wo wir ausführlich über diese Stelle gehandelt haben.

Der aus der Nichterwähnung des Teufels und der sieben Augen entnommene Grund, daſs der Prophet Sacharja nicht der Verfasser von dem zweiten Theile sein könne, würde nur von Gewicht sein, wenn erwiesen werden könnte, daſs derselbe eine dringende Veranlassung gehabt hätte, des Teufels und der sieben Augen Erwähnung zu thun. Dieses ist aber nicht der Fall. Wem ist nicht bekannt, daſs Schriftsteller, von denen wir mehrere umfassende Schriften haben, nur einmal derselben Sache Erwähnung thun! So ist in den Büchern Moses in keiner Stelle wieder von einer redenden Schlange als Verführer der Menschen die Rede. Die Annahme, daſs die Vorstellung vom Teufel eine nachexilische sei, ist ebenfalls nach dem Gesagten eine völlig unbegründete. Kann die Nichterwähnung des Satans, der sieben Augen Gottes, der Engel und dgl. im letzten Theil des Buchs nichts beweisen, weil diese Gegenstände auch K. 7 und 8 nicht vorkommen, so ist der daher entnommene Grund für die ältere Abfassung von 9—14 ohne jede Beweiskraft.

Die Erwähnung von Damascus, Tyrus, Philistäa, Assyrien und Aegypten 9, 1—6; 10, 10 erklärt sich daraus, daſs die erstgenannten Staaten ihre der Theokratie feindlichen Absichten auch nach dem Exil fortsetzten; die beiden letzten aber, die als die ersten Weltmächte gegen die Theokratie feindlich auftraten, sind als Typen und Repräsentanten der Feinde des Reiches zu betrachten.

Was ferner den Umstand betrifft, daſs in dem ersten Theile Visionen vorkommen, dagegen dieselben im zweiten fehlen, so kann man auch daraus nicht mit Sicherheit auf verschiedene Verfasser, die in verschiedenen Zeiten gelebt haben, schlieſsen. Sollte dieser Umstand als Beweisgrund dienen, so müſsten auch mehrere Stellen des Jesaia, Ezechiel und anderer Propheten, bei welchen sich bisweilen Visionen finden, welche an anderen Stellen fehlen, verschiedenen Verfassern und Zeiten zugeschrieben werden. Die Propheten geben das, was sie schauten, in der Weise wieder, wie sie das ihnen Mitgetheilte wahrnahmen. Erhielten sie göttliche Mittheilungen in Visionen, so gaben sie dieselben treu wieder; geschah die Offenbarung nicht in Visionen, so theilten sie das Wahrgenommene auch nicht willkürlich als Vision mit. Waren die Propheten Organe, wodurch Gott seinen Willen und seine Absichten dem Volke bekannt machen lieſs, so konnten sie auch nicht willkürlich in ihren Aufzeichnungen verfahren. Es ist daher auch unzulässig, aus dem Dunklen und Räthselhaften der Visionen des ersten Theils einen Schluſs zu machen, daſs Sacharja den zweiten Theil nicht geschrieben haben könne. Die Engel erscheinen schon in den ältesten Büchern des A. T. in Gesichten als Boten Gottes, welche die Befehle desselben ausführen. Wir erinnern nur an Abraham, Jakob, Moses, Jesaia u. a. Jesaia sah K. 6 im Tempel Jehova mit Seraphim umgeben und hörte sie rufen : „heilig, heilig, heilig, ist Jehova der Heerschaaren.“ Dagegen ist im Vorhergehenden und Folgenden von Engelerscheinungen nicht die Rede. Die Sprache des Jesaia ist in der Erzählung seines Gesichtes prosaisch, dagegen sonst gewöhnlich poetisch. Wie man aus dieser Verschiedenheit der Sprache und Darstellung nicht auf die Nichtabfassung von Jesaia mit Sicherheit schlieſsen kann, eben so wenig darf man dieses auch bei Sacharja thun.

Erklärt sich bei Jesaia die Verschiedenheit der Sprache und Darstellung aus der Art der göttlichen Mittheilung

und aus dem geschilderten Gegenstande, so ist dieses auch der Fall bei Sacharja. Wenigstens kann aus dieser Verschiedenheit nicht mit einiger Sicherheit auf verschiedene Verfasser von Sacharja K. 1—9 und K. 10—14 geschlossen werden. Nehmen wir auch noch Rücksicht auf die verschiedenen Zeiten des Alters, in welchen, und auf die verschiedenen Verhältnisse, unter welchen die göttlichen Mittheilungen geschahen, so erklärt sich genügend die Verschiedenheit des ersten und zweiten Theils des Sacharja. Dafs der Verfasser des ersten Theils einen anderen Sprachschatz gehabt habe, als der des zweiten Theils, kann aus dem Buche Sacharja nicht entnommen werden. Die Wahl der Ausdrücke wurde durch die mitgetheilte Sache geboten. Dafs der Verfasser des ersten Theils nicht so kräftig und rhythmisch hat schreiben können, wie es im zweiten Theile geschieht, kann, da sich die Verschiedenheit aus dem Gesagten erklärt, aus K. 1—9 und 10—14 nicht gefolgert werden. Kommen doch im zweiten Theile Wörter vor, wie sie eben im Zeitalter Sacharja zu erwarten sind! Dahin gehört z. B. אֵל in der späteren Bedeutung, sowie die Schreibung אֱלֵי statt אֶל־ 12, 10. Die stehenden Formeln des ersten Theils : „und es geschah das Wort Jehovas", und „es hat gesprochen Jehova der Heerschaaren u. s. w." haben ihren Grund in den Gesichten und der Art der Offenbarung.

Wie aus dem im zweiten Theile öfters wiederkehrenden „an jenem Tage", sowie aus den Ueberschriften 9, 1; 12, 1 auf verschiedene Verfasser geschlossen werden könne, sehen wir nicht ein. Das : „an jenem Tage" wird von älteren (Jes. 2, 11. 17. 20; 3, 7. 18; 4, 1. 2 u. a.; Hos. 1, 5; 2, 18. 20. 23; 6, 2; Joel 14, 18; Am. 2, 16; 8, 3. 9; 9, 11; Nah. 2, 4; 5, 9) und jüngeren Propheten (Hagg. 2, 23; Sach. 2, 15; 3, 16; 6, 10; 9, 16; 11, 11; 12, 3. 4. 6; 13, 2 u. a.; Mal. 3, 21) gebraucht und eine Ueberschrift findet sich auch 1, 1. Das genaue Datum des ergangenen Ausspruchs 1, 1. 7; 7, 1 erklärt sich durch die prosaische

Darstellung des ersten Theiles. Die Nennung des Namens 1, 1; 7, 8, welcher auch bei späteren und älteren Propheten angeführt wird, war K. 9—14 unnöthig, weil er im Vorhergehenden schon ein paarmal genannt worden war. Wäre der zweite Theil von einem oder zwei anderen Verfassern, so stände zu erwarten, daſs dieselben genannt worden wären, da die Namen der übrigen Propheten und selbst solcher, deren Aussprüche von geringem Umfange sind, angeführt werden. Es spricht also die Nichterwähnung eher für als gegen die Echtheit und die Abfassung von Sacharja.

Die Behauptung Hitzig's, daſs der Verfasser von K. 12. 13 und 14 sich von dem Verfasser des ersten Theils unterscheide, weil der Verfasser dieser Kapitel, namentlich von K. 14, von Ezech. 38, 17 ff. indirect für einen alten Propheten erklärt werde, indem Ezechiel daselbst hauptsächlich das Orakel Sach. 14, 1 ff. meine, ist unerweislich. Daſs der Ausdruck בְּיָמִים קַדְמוֹנִים *in den Tagen der Vorzeit* bei Ezechiel sich auf unseren Propheten beziehe, und auf eine Zeit, die über Jeremia, den Zeitgenossen des Ezechiel, hinausgehe, der Periode Jesaia's entgegen, ist nur eine unerweisbare Behauptung. Mit gröſserem Rechte kann man annehmen, daſs Sacharja den Ezechiel vor Augen gehabt hat. — Wenn Ezechiel von früheren Propheten spricht, welche den aus der Gefangenschaft zurückgekommenen Israeliten den Schutz Jehovas wider ihre Feinde verheiſsen haben, so sind hier nicht die Weissagungen des Sacharja K. 14, sondern die der früheren Propheten, wie Hos. 2, 18; Joel 3, 1; Mich. 4, 6—14; Jes. 45, 17; 52, 1; 54, 11—17; 60, 18; 62, 8, gemeint. Vgl. uns. Comment. zu Sach. 14, 1 ff. namentlich zu V. 6. — Daſs Ezechiel von mehreren Propheten der Vorzeit spricht, erhellt aus den hinzugefügten Worten: בְּיַד עֲבָדַי נְבִיאֵי יִשְׂרָאֵל הַנִּבְּאִים בַּיָּמִים הָהֵם שָׁנִים לְהָבִיא אֹתְךָ עֲלֵיהֶם *durch meine Diener, die Propheten Israels, welche in jenen Tagen von diesen Jahren prophezeieten, daſs ich dich (Goch) wider sie* (die

Israeliten) *führen wollte?* Die Feinde, von denen hier die Rede ist, sind nicht die Chaldäer oder Assyrer, sondern die späteren, namentlich die Römer, welche das wiederhergestellte Jerusalem von Neuem zerstörten und das Bundesvolk in alle Welt zerstreuten. — Von diesen weissagt auch Malachi 3, 19 ff. Es ist demnach unstatthaft, aus Sacharja K. 12—14 einen Beweis zu entnehmen, dafs der Verfasser dieser Kapitel vor Jeremia und Ezechiel und gegen die Zeit des Jesaia gelebt habe. — Nach Hitzig soll auch Sach. 12, 2. 3 den zuversichtlichen Glauben älterer Zeit athmen (wie Jes. 28, 16; 14, 32) und der dritte Sacharja, da K. 14, 5 Ussia bereits der Geschichte angehöre, nach der Mitte des 8. und vor der Mitte des 7. Jahrh. vor Chr. gelebt haben. Ist indefs die Behauptung Hitzig's, dafs der oder die Verfasser von Sach. 9—13 und namentlich von K. 14 gegen die Zeit des Jesaia gelebt haben, aus den angegebenen Gründen unerweislich, so bleibt die Ueberlieferung über die Abfassung des ganzen Buches von demselben Verfasser als richtig bestehen. Dafs der Verfasser von 12, 2. 3 nicht der Verfasser von K. 1—8 sein könne, und nach der Mitte des 8. und vor der Mitte des 7. Jahrhunderts gelebt zu haben scheine, weil derselbe noch den zuversichtlichen Glauben älterer Zeit athme, wie Jes. 28, 14. 16. 32, will uns wenigstens nicht einleuchten. Da wir aus den angeführten Stellen nicht auf eine Verschiedenheit des Glaubens einen sicheren Schlufs machen können, wir ebenfalls auch den Sprachschatz und Sprachgebrauch zur Zeit des Sacharja nicht genau kennen, so kann man von wenigen Versen nicht mit Sicherheit auf ältere Zeiten schliefsen. Man kann daher auch nicht mit Grund behaupten, dafs der Verfasser zwischen Jesaia und Ussia gelebt habe. — Vgl. uns. Comment. zu Sach. 12, 2. 3.

„Für den Vorgänger, also für die K. IX—XI", fährt Hitzig §. 4 fort, „kann jener Anfangspunkt noch als terminus ad quem gelten; die Zeiten Ussias sind des zweiten

Sacharja Gegenwart. K. 10, V. 11 werden als die Reiche, von welchen Gefahr drohe, Aegypten und Assur genannt, wie z. B. Jes. 7, 18 zur Zeit des Achas; und der 9. Vers daselbst (vgl. V. 2) hebt wenigstens die zusammenhängenden K. IX und X mit Sicherheit hinauf in die Epoche des Jahres 722 (?). Durch K. XI endlich gewinnen wir einen festen (?) Standpunkt vor der jesaianischen Periode, der auch auf das Zeitalter von Kap. IX und X einen Schlufs zuläfst. Verfafst, nachdem vornehme Hirten gewaltsamen Todes gestorben (VV. 2. 3, vgl. 2 Kön. 15, 10. 14), als im Monatsfrist Israel drei Hirten hatte (V. 8, vgl. 2 Kön. 15, 13), und ein König wider seine Bürger wüthete (V. 6, vgl. 2 Kön. 15, 16), gehört das Kapitel unstreitig (?) in die ersten Tage Menahems (vgl. V. 16), welcher um das Jahr 772 die Herrschaft an sich rifs; und es läfst sich nun vermuthen, dafs die K. IX und X, wie in der Reihenfolge so auch der Zeit nach dem XI. vorausgehen. Sie trafen vor die Katastrophe Sacharja's und Sallums (11, 1—3), in die Jahre der Anarchie oder noch früher, in alle Wege schwerlich vor Jerobeam, aber auch, weil zwischen ihnen und XI sonst vier Decennien lägen, schon deshalb nicht vor Ussias Regierungsantritt. Dessen Feldzug nämlich gegen die Philister, „„das Bauen von Städten im Gebiete Asdods"" (2 Chron. 26, 6) scheint von der Weissagung 9, 6. 7 das geschichtliche Substrat zu sein; auch stehen beide Kapitel unter dem Einflusse der Amos'schen Weissagung von einer Gefangenführung und späteren Rückkehr Ephraims, und der Wiederherstellung des davidischen Königthums zu seinem ehemaligen Glanze (Am. 9, 9 ff.). Sie lassen sich nur durch diese Voraussetzung erklären, auch scheint K. IX von vorn herein dem Eingange bei Amos nachgebildet; Amos aber trat zuerst unter Ussia auf. Das Mangeln schliefslich eines Hirten 10, 2 scheint die Abwesenheit eines Königs auszusprechen; und so fallen demnach die K. IX. X in das Zwischenreich nach Jerobeams II. Tode : in die nächste Zeit vor K. XI, als nicht nur wie

bei Amos Assyrien, sondern auch wie beim gleichzeitigen Hosea (7, 11. 16 ff.) Aegypten am politischen Horizont aufgetaucht hatte (10, 10. 11)."

Auch das hier Gesagte können wir nicht als einen Beweisgrund anerkennen, dafs nämlich der Verfasser von K. 9—11 in die ersten Tage des Menahem gehöre und vor dem Jahre 722, in welchem er die Herrschaft an sich rifs, und in der Periode des Jesaia gelebt habe. Assur und Aegypten werden hier, wie schon oben bemerkt wurde, als bildliche Bezeichnung aller Länder erwähnt, in welchen sich zur Zeit des Sacharja Bürger des Zehnstämmereichs im Exil befanden. Ebenso sind Gilead und Libanon als Typen anzusehen. So dient auch V. 11 die frühere Befreiung aus Aegypten als Typus einer zukünftigen, wie Jes. 11, 15, wo in den Worten: „und es verbannt Jehova die Zunge des Meeres Aegyptens, und schwingt seine Hand über den Strom (Euphrat) mit Heftigkeit seines Windes und schlägt ihn zu sieben Bächen, dafs man ihn mit Schuhen betreten kann", der Gedanke ausgedrückt wird: „Jehova wird in seiner Allmacht alle Hindernisse, welche der Errettung Israels entgegenstehen, wegräumen." Diese Hindernisse werden durch den grofsen und starken Strom Euphrat und den arabischen Meerbusen, wodurch ehemals die Israeliten beim Auszuge aus Aegypten gingen, dargestellt. Wie ehemals durch die Austrocknung des arabischen Meerbusens das Hindernifs, welches dem Auszuge Israels aus Aegypten und dem Zuge nach Canaan, dem Lande der Verheifsung, entgegenstand, von Jehova weggeräumt wurde, so soll dieses Hindernifs, sowie das, welches der tiefe, grofse und stark strömende Euphrat, wie ehemals der Jordan, dem Zuge nach Canaan für die jenseits desselben weilenden Israeliten macht, durch Austrocknung und Zertheilung in kleine Bäche auch in Zukunft bei der Rückkehr nach Canaan entfernt werden. Es werden hier Assur und Aegypten als Repräsentanten aller Länder genannt, weil sie V. 11 als solche bezeichnet sind, worin die

Israeliten sich aufhalten. Daſs der Prophet in den Versen 11—15 nur den Gedanken ausdrücken will, daſs Jehova alle Hindernisse der Bekehrung zu Christus und dem Eintritt in sein Reich wegräumen werde, haben wir in unserem Commentar z. d. St. gezeigt. — Bezeichnet Sacharja unter bildlichen aus der früheren Zeit entnommenen Ausdrücken die Wegräumung aller Hindernisse, welche der Rückkehr in das heil. Land, d. i. in das Reich des Messias entgegenstehen, so kann aus der Erwähnung Assyriens und Aegyptens nicht auf einen älteren Verfasser geschlossen werden. Die Ausdrucksweise des Sacharja ist um so erklärlicher, weil er öfters auf ältere Propheten bei seiner Darstellung Rücksicht nahm. Daſs unsere Auffassung von den Versen 10 und 11 die richtige sei, dafür spricht auch, daſs die Sammler des Canons K. 9—14 dem Verfasser von K. 1—8 zugeschrieben haben.

Für die Abfassung von K. 9—14 nach Jeremia und Ezechiel spricht auch, daſs der Verfasser wie jene Propheten die Regenten „Hirten" nennt, eine Bezeichnung, welche sich bei den älteren Propheten nicht findet, vgl. Jer. 2, 8; 3, 15; 50, 6; Ezech. 34, 7. Eine Ausnahme macht nur Jes. 44, 28, wo Cyrus רֹעִי *mein* (Jehovas) *Hirt* genannt wird, wie ähnlich 45, 1 ein *Gesalbter* Jehovas. — Da der davidische Königsstamm seit dem Exile keinen König mehr hatte, so konnte Sacharja sehr wohl von einem Mangel an Hirten reden. Es ist demnach unzulässig, mit Hitzig den Schluſs zu machen, daſs der Verfasser von K. 9 und 10 in dem Zwischenreiche nach Jerobeam's II. Tode geschrieben habe und in die nächste Zeit vor K. 11 gehöre, als nicht nur wie bei Amos Assyrien, sondern auch wie beim gleichzeitigen Hoseas (7, 11. 16 ff.) Aegypten am politischen Horizont aufgetaucht war (10, 10. 11).

Wir wenden uns jetzt zu den Gründen, wodurch Hitzig §. 5 zu erweisen sucht, daſs die Abfassung von K. 12—14, welche er einem *dritten* Sacharja zuschreibt, in die Regierungszeit des abgöttischen Königs Manasses

(699—644 [696—641]), des Sohnes Hiskia's, gehöre, und der Hirt 13, 7 Manasses und die Ermordung 12, 10 die des Propheten Jesaia sei. Hitzig's Beweisführung ist folgende: „betreffend wiederum den dritten Sacharja, so konnte er 14, 5 mit den Worten: *wie ihr flohet vor dem Erdbeben in den Tagen Ussias*, Zeitgenossen des Ereignisses anreden vielleicht nach langer Zwischenzeit. Da es sich nicht um das ganze Volk, sondern um die Einwohner Jerusalems und um ein zufälliges Erlebnifs handelt, welches aus keinen Verhältnissen der Nation hervorgegangen und keine schaffend für Wesen und Bestehen Judas gleichgültig sein mufste: so wolle Niemand daraus, dafs das Volk als das stets Eine und gleiche gedacht sei, dieses *wie ihr floht* erklären. Vielmehr so die Rede wenden durfte der Verfasser nur, wenn die Sache überhaupt noch nicht unvordenklich war; wenn die Ueberlieferung von dem, was sich begeben, aus dem Munde derer, die es einst erlebt, empfangen wurde. Hiermit steht aber der Weg offen, bis in Hiskia's letzte Zeit, ja bis in diejenige Manasses herunterzugehen; und um so leichter begreift man nun, warum der Verfasser nur mit Juda sich beschäftigt. Die Stelle 14, 7 führt mit Wahrscheinlichkeit bis ins Jahr 716 herab; und wenn im weiteren der Prophet V. 12—15 das Ausbrechen einer Pest im Heere der Heiden und die Plünderung des feindlichen Lagers in Aussicht nimmt (vgl. Jes. 37, 36 und 33, 23): so liegt die Annahme zunächst, dafs er von der Katastrophe Sanheribs die Farben geborgt habe. Als Thatsache ferner hat des Verfassers Gegenwart Prophetenmord hinter sich, die Ermordung wenigstens Eines Propheten, höchst wahrscheinlich des Jesaia (12, 10); Götzendienst geht im Schwunge und falsches Prophetenthum K. 13, 2 ff., und heidnischer Unfug hat sich 14, 21 im Tempel eingenistet. Schliefslich ist der Hirt 13, 7 allem Anscheine nach ein König, der jetzt regierende Juda's. Dieser kann aber nur einer der un- oder antitheokratischen sein; und wir haben neben Manasses keine

Wahl, da wir mit Amon zu tief heruntergehen würden, und überdies seit der Unthat 12, 10 es noch nicht lange her sein kann. Der geschichtliche Hintergrund würde also auch im Uebrigen aus Zuständen und Vorkommnissen unter Manasses zu verdichten sein; und es fragt sich, ob in den Anfang oder mehr gegen die Mitte hin seiner sehr langen Regierung diese Orakel verlegt werden sollen."

„Aus dem reichen Inhalte", fährt Hitzig fort, „tritt besonders hervor: dafs der Verfasser ohne Umschweife sogleich damit anhebt, eine Belagerung Jerusalems zu weissagen; dafs die Stadt 12, 2 f. 8 f. unbezwungen bleibt, dagegen 14, 2 die Heiden sie erobern; und dafs Last und Hauptstadt sogar in Gegensatz zu einander gebracht werden 12, 2. 7; 14, 14. Eine Abwandlung nun des früheren Ausspruches, die so wesentlich und der Analogie von Jos. 4, 16. 17; Jes. 29, 1—8; vgl. Sach. 9, 8 entgegen, sollte am ehesten irgendwie bedingt und geschichtlich veranlafst sein, warum aber dieses nicht auch die ursprüngliche Ansicht selber! Berufung darauf, dafs in ihr unser Sacharja Vorgänger hatte, reicht als Antwort nicht aus; denn warum zündete bei ihm gerade dieses Wort der alten Seher? Dafs Jerusalem in naher Zukunft (12, 2) von den Heiden bekriegt werde, mufste er für wahrscheinlich halten können; seine Weissagung konnte keine müfsige sein, nicht eitel Lärmen in der Zeit tiefen Friedens. — Ohnehin durch die Stelle 12, 10 auf Manasses frühere Periode angewiesen, erinnern wir uns, dafs mit ihm gleichzeitig bis zum Jahre 688 Esarhaddon über Assyrien herrschte (Jes. 37, 38; Euseb. Chron. I, 44), dafs dessen Feldherren 2 Chron. 33, 11 den Manasses gefangennehmen, und vermuthlich eben durch sie Juda wiederum dem Grofskönige dienstbar gemacht wurde. Das 12. K. mag verfafst sein, als die Nachbarn Judas, „„alle Völker ringsum"" V. 2 sich bereits dem Assyrer unterworfen hatten und seine Befehle gewärtigten (vgl. Jer. 35, 11; 2 Kön. 24, 2); der Trotz Judas gründete sich auf eben die Hoffnung, welche unser

Verfasser hegt, 14, 2 dagegen die Erwartungen von der Zukunft sich bedeutend ermäſsigen, so scheint es : die Umstände haben sich geändert. Das 14. K. fällt ohnehin wahrscheinlich später, als das 12., damit würde nun übereinstimmen, daſs der Seher, als nur erst eine mögliche Gefahr in der Ferne aufstieg, noch freudige Siegesgewiſsheit äuſsert 12, 3. 8. 9 ff., hingegen seine Hoffnungen sehr herunterstimmt 13, 8; 14, 2, nachdem die Sachlage sich ernst und drohend gestaltet hat. Daſs die Rede 13, 7 so abgebrochen anhebt, möchte sich nun durch den Umstand erklären, daſs plötzlich jetzt die Dinge eine zunächst für den König ungünstige Wendung nahmen. Mit dieser Deutung hält endlich auch diejenige des oben berührten Gegensatzes gleichen Schritt. Daſs der Verfasser 12, 7 bereits einige Ungunst gegen Hof und Hauptstadt durchblicken läſst, begreift sich, wenn eine Gegenreform begonnen hat, welche vom Könige von Jerusalem ausgeht (vgl. Mich. 1, 5). Die Religion Jahve's scheint gefährdet; seiner Allmacht mangelt in der Gegenwart die Anerkennung, welche er später finden (V. 5) und erzwingen wird. Der Widerstand gegen die Neuerungen mag dem Gesandten (V. 10) das Leben gekostet haben. Wenn aber K. 12 nur Verneinung der wahren Religion andeutet, so steht K. 13 dagegen Götzendienst und Pseudoprophetie in üppiger Blüthe. Das Volk, die Hauptstadt voran, hat sich mit Sünde befleckt 13, 1 f.; und der Prophet weissagt nicht ferner Reue wie 12, 10—14, sondern droht 13, 8; 14, 2 schwere Strafe an. Für den König hat er 12, 8 noch einiges Wohlwollen übrig; aber 13, 7 spricht er sich feindselig über ihn aus : offenbar ist der geschichtliche Standpunkt weitergeschoben.“

Eine reifliche Erwägung alles dessen, was Hitzig im Vorstehenden zur Begründung seiner Ansicht sagt, daſs ein dritter Sacharja, der in den Zeiten des Königs Manasses gelebt, die Kapitel 12—14 geschrieben habe, und daſs der Ermordete 12, 10 der Prophet Jesaia sei, und diese

Weissagung in die assyrische Periode gehöre, hat uns auch hier zu dem Ergebnisse geführt, dafs dieselbe dadurch keineswegs bewiesen werde. Schon der Umstand, dafs Ewald unsere Stelle in die chaldäische Periode versetzt, mufs den Verdacht erregen, dafs das von Hitzig zur Begründung seiner Ansicht Gesagte nicht beweisend sei, und unsere Weissagung auch auf andere Zeiten bezogen werden könne. Was zuerst die Worte 14, 5: „*wie ihr geflohen seid vor dem Erdbeben in den Tagen des Ussia*" betrifft, so kann man mit Hitzig nicht daraus schliefsen, dafs die Angeredeten Zeitgenossen des Ussia seien, indem auch spätere Nachkommen, wenn das Volk als eine Einheit gedacht wird, so angeredet werden konnten. Die Worte: „in den Tagen des Ussia" deuten vielmehr an, dafs das Erdbeben schon vor langer Zeit stattgefunden hatte. Hatte der Verfasser von K. 12—14 nicht lange nach Ussia unter Hiskia und Manasses gelebt, so war das Erdbeben so bekannt, dafs die Worte: „in den Tagen des Ussia" unnöthig waren. — Aus der Erwähnung Judas und Jerusalems kann nichts für die Ansicht Hitzig's entnommen werden, weil es hauptsächlich die Bewohner des Reiches Juda waren, welche das schwere Unglück durch die Chaldäer traf. Und später zur Zeit der syrischen Herrschaft, namentlich unter Antiochus Epiphanes, waren es hauptsächlich wieder die Juden, mit welchem Namen nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exile das gesammte Volk Israel benannt wurde, welche schwere Leiden zu erdulden hatten. Am gröfsten war das Unglück, das durch die Römer über die Juden und die Hauptstadt Jerusalem herbeigeführt wurde. Es kann demnach aus der Erwähnung Judas und Jerusalems für die Abfassung von K. 12—14 in der assyrischen Periode nichts erwiesen werden. K. 14, 7 ist nicht von dem Untergange des assyrischen Heeres in der Nähe Jerusalems, sondern von einem bleibenden Glücke und der ungestörten Ruhe der treuen Gottesverehrer in der messianischen Zeit die Rede. Dieses

Glück und der Friede wird bildlich ausgedrückt durch ein „Aufhören der Nacht und Finsternifs". Dafs Sacharja in seiner Schilderung des Untergangs der Feinde die Farben von der Katastrophe Sancheribs geborgt habe, nimmt Hitzig an, aber daraus folgt nicht, dafs unsere Weissagung in die Zeit des Manasses gehöre und der Ermordete 12, 10 der Prophet Jesaia sei. Da die Propheten in ihren Schilderungen der Zukunft und auch der entfernten Zukunft nicht selten dieselben aus der Vergangenheit und Gegenwart entnehmen und ihnen diese als Substrate dienen, womit sie die Zukunft schildern, so kann dieses auch in unserer Weissagung geschehen und dieselbe sich auf die nahe und entfernte Zukunft beziehen. Da erwiesen werden kann, dafs der Ermordete 12, 10 nicht Jesaias, sondern der Messias ist, welcher auch im N. T. darunter verstanden wird, so kann das hier geschilderte Schicksal auf die Feinde der gläubigen von Gott geschützten Gemeinde bezogen werden. Siehe uns. Comment. zu K. 12, 10 und 14, 12—15. Es soll den Feind der gläubigen Gemeinde ein ähnliches Schicksal treffen, wie die Assyrer zur Zeit Sancheribs in der Nähe Jerusalems. — K. 12, 2 f. ist von einer feindlichen Behandlung der gläubigen Gemeinde, und 14, 2 von einer Eroberung die Rede; aber hieraus folgt nicht, dafs hier an die Zeiten des Manasses gedacht wird, indem das hier Geweissagte seine Erfüllung zur Zeit des jüdischen Krieges mit den Römern und dem Schutze des gläubigen Theils des Bundesvolkes gehabt hat.

Was die Entfernung des Götzendienstes und des falschen Prophetenthums betrifft, wovon 13, 2 die Rede ist, so kann auch daraus nicht auf die Abfassung von K. 12—14 in der Zeit des Königs Manasses geschlossen werden. Um den Gedanken, dafs in Zukunft (in der messianischen Zeit) alles dem göttlichen Gesetze Widerstrebende aus dem Bundesvolke entfernt werden soll, auszudrücken, konnte Sacharja individualisirend die Wegschaffung zweier Aeufserungen der Gottlosigkeit, den Götzendienst und das falsche

Prophetenthum, welche in der früheren Theokratie am meisten herrschend waren, erwähnen. Es ist daher die Annahme unnöthig, dafs zur Zeit unseres Propheten diese beiden Arten der Gottlosigkeit herrschend gewesen oder in der Zukunft, welche er beschreibt, herrschend werden. Da in der früheren Theokratie der Götzendienst und das falsche Prophetenthum zwei Hauptarten der Gottlosigkeit und Verkehrtheit waren, so konnte der Prophet zur Bezeichnung des Gedankens, dafs alle schwere Vergehen in der messianischen Zeit unter den frommen und treuen Gottesverehrern nicht mehr würden geübt werden, dadurch ausdrücken, dafs er von einer Vertilgung des Götzendienstes und falschen Prophetenthums spricht. Die einzelnen Aeufserungen sind nur das Zufällige, das Wesen der Gottlosigkeit bleibt bei anderen Vergehen. Dafs die Propheten das Zukünftige oft durch das Vergangene oder Gegenwärtige darstellen, wenn sich eine Uebereinstimmung im Wesentlichen findet, ist zur Genüge bekannt. Das Uebrige, was Hitzig zur Begründung seiner Ansicht über die Zeit der Abfassung und den Inhalt von K. 12—14 sagt, ist von keinem Gewichte und bedarf keiner weiteren Widerlegung.

Zu den angeführten Gründen, welche verschiedene Verfasser und eine weit frühere Abfassung von K. 12—14 beweisen sollen, als die Zeiten des Sacharja sind, wird auch der Styl und der Sprachgebrauch angeführt. §. 7 schreibt Hitzig: „Es darf nun erwartet werden, dafs auch betreffend Styl und Sprachgebrauch die beiden Gruppen: K. 9—11 und K. 12—14 auseinanderfallen; es scheint jedoch, sie darauf noch besonders anzusehen, nicht weiter nöthig. Wenn in beiden Schriftstücken die Wörter אַלּוּף und מִזְרָק vorkommen, so wird andererseits גָּנַן 9, 15 mit עַל, 12, 8 mit בְּעַד construirt, und אַדֶּרֶת = *Mantel* 13, 4 bedeutet 11, 3 *Pracht*, *Herrlichkeit.* Vermöchte die einzelne Spracherscheinung etwas zu beweisen, so würde durch מֵעֹבֵר וּמִשָּׁב 7, 14 (vgl. 9, 8) der Enkel Iddo's sogar

als Verfasser von K. 9—11 dargethan sein. Aufmerksamkeit dagegen verdient die Thatsache, dafs Berührungen mit den Büchern Samuels sich durch den ganzen „„zweiten Theil““ hindurchziehen (siehe zu 9, 15; 11, 6. 7. 13. 17; 12, 8; 14, 3. 13), und dafs die Bezugnahme auf Joel (zu 9, 8. 13; 12, 2; 14, 8) in beiden Hälften gleichmäfsig, auf Amos in K. 12—14 noch stärker hervortritt. Siehe zu 13, 5; 12, 10. 4; und selbst die Wurzel עמס 12, 3 dürfte Amos veranlafst haben, da auch der 1. Vers dem nachgebildet ist. Es scheint, die beiden Abschnitte bindet doch ein Verwandtschaftsverhältnifs. K. 13, 7 tritt der Stelle 11, 17 gegenüber, an welche „„das Erblinden““ 12, 4 vielleicht anknüpft; und ebenso ordnen sich die Stellen 9, 7 und 13, 2 zusammen. Die Schrift des zweiten Sach. hat der dritte gelesen, hat im Uebrigen die gleichen Bildungsmittel wie jener benutzt, und scheint mit ihm zur selben Schule gezählt zu haben. Der in Rede stehende „„zweite Theil““ wurde als anonym den Orakeln eines benannten Verfassers beigebogen; warum aber nun gerade denen des Sacharja? Man erwiedere nicht : dies könnte jedesmal gefragt werden, und es habe der Zufall gewaltet; wahrscheinlicher dünkt uns, dafs den Anordner eben jene Formel 7, 14; 9, 8 blendete. Noch bietet sich aber die unverächtliche Möglichkeit dar, dafs auch unsere fraglichen Verfasser beide Sacharja hiefsen, und dafs die Kunde davon bis zur Sammlung des ganzen Buches sich erhalten hat. Zwei Männer dieses Namens lassen sich nachweisen, von denen der Eine, der unter Ussia verstorbenen Seher (2 Chron. 26, 5), die drei ersten Kapitel verfafst hatte; wogegen Jener, dessen Jesaia K. 8, 2 in den Tagen des Achas ehrenvoll gedenkt, und zwar V. 16 daselbst als eines Propheten, die K. 12—14 beanspruchen darf. Obendrein ist Letzterer gleich Iddo's Enkel ebenfalls Sohn eines Berachja; und dieser Umstand fordert zur Erwägung auf, wie dazu, dafs oft ein Beruf in derselben Familie sich forterbt und auch die gleichen Namen in ihr wechselnd wieder-

kehren. Leicht möchte noch der Enkel Iddo's ein Abkömmling jenes ältesten Sacharja gewesen sein. Schriften von Gliedern eines Geschlechtes waren und bleiben zunächst im Besitze ihrer Familie; und so gelangten auch unsere beiden Schriftstücke endlich an den jüngsten Sacharja, der sie vielleicht selber am Fuſse seines Buches mit herausgab."

Auch das hier Gesagte beweist weder die Verschiedenheit der Verfasser von Sach. K. 9—11 und K. 12—14, noch die Zeit der assyrischen Epoche. Die Construction des גָּנַן in Hiphil mit עַל Jes. 31, 5; Sach. 9, 15 und mit בְּעַד Sach. 12, 8 kann schon deswegen nicht als Beweis dienen, weil dasselbe in Hiphil nur in den bezeichneten Stellen und in Kal nur 2 Kön. 19, 34; Jes. 37, 35; 38, 6 vorkommt. Aus diesen wenigen Stellen kann daher der Sprachgebrauch nicht mit Sicherheit entnommen werden. Uebrigens hat ein Codex bei Kennicott die Lesart עַל anstatt בְּעַד. Die Bedeutung des גָּנַן in Kal ist eig. *decken, bedecken, umgeben*, daher *beschützen, schirmen* und ist verwandt mit כָּנַן, עָנַן wie das Arab. جَنَّ mit عَلَى *protegere*. Die Verba des Bedeckens werden mit עַל construirt. Die angeführten Stellen machen es gewiſs, daſs Hiphil הֵגֵן dieselbe Bedeutung wie Kal hat. — Ueber אַדֶּרֶת, vgl. uns. Comment. zu 11, 3. — Für denselben Verfasser von K. 1—8 und 9—14 kann man nicht mit Unrecht auch die Worte מֵעֹבֵר וּמִשָּׁב *so daſs Niemand einherzieht und zurückkehrt*, welche sich K. 7, 14 und 9, 8 finden, anführen. Wenn die Berührungen im zweiten Theile 9—14 mit den Büchern Samuels 9, 15; 11, 6. 7. 13. 17; 12, 8; 14, 3. 13 und die Bezugnahme auf Joel 9, 8. 13; 12, 2; 14, 8 und auf Amos K. 12—14, namentlich 12, 10. 4; 13, 5 hervortreten, dieses sich aber im ersten Theile nicht findet, so liegt der Grund in den Gesichten des ersten Theiles, indem diese eine Beschreibung des Geschauten enthalten, welche die freie Bewegung hindert. Wenn Hitzig die Vermuthung aus-

spricht, dafs Amos K. 12—14 namentlich 13, 5; 12, 10. 4 vor Augen gehabt, und dafs die Wurzel עָמַס 12, 3 zur Veranlassung gedient habe, da auch V. 1 ihm nachgebildet sei, so können wir jene nicht begründet finden. Will man eine Beziehung des einen Propheten auf den anderen annehmen, so kann man dasselbe mit demselben Rechte von Sacharja als dem jüngeren Propheten sagen. Die Behauptung Hitzig's, dafs die beiden Abschnitte K. 9—11 und 12—14 ein Verwandtschaftsverhältnifs binde, indem 13, 7 der Stelle 11, 17 gegenübertrete, an welche „das Erblinden" 12, 4 vielleicht anknüpfe, und sich ebenso die Stellen 9, 7 und 13, 2 zusammen ordnen, so kann man daraus nicht auf verschiedene Verfasser und die frühere Abfassung des zweiten Sacharja (9—11) und auf eine Benutzung des dritten schliefsen. Die Meinung, dafs der zweite Theil (9—14) den Weissagungen des ersten Theils (1—8) beigebogen sei, weil der Anordner sich durch die Formel מֵעֹבֵר וּמִשָּׁב 7, 14; 9, 8 habe blenden lassen, ist weiter nichts als eine blofse Möglichkeit und ohne jeden festen Halt. Mit viel mehr Grund läfst sich aus dieser Formel auf denselben Verfasser schliefsen. Wenn Hitzig es für eine nicht zu verachtende Möglichkeit hält, dafs die fraglichen Verfasser beide den Namen Sacharja gehabt haben könnten, und dafs sich die Kunde davon bis zur Sammlung des ganzen Buches erhalten haben möge; wofür spreche, dafs sich zwei Männer dieses Namens nachweisen liefsen, von denen der Eine, der unter Usia verstorbene Seher (2 Chron. 26, 5), die drei ersten Kapitel (9—11) verfafst hätte; wogegen Jener, dessen Jesaia 8, 2 in den Tagen des Ahas ehrenvoll gedenke, und zwar V. 16 daselbst als eines Propheten, die K. 12—14 beanspruchen dürfe, indem Letzterer gleich Iddo's Enkel ebenfalls Sohn eines Berachja sei, und dieser Umstand zur Erwägung auffordere, weil oft ein Beruf in derselben Familie sich forterbe und auch die gleichen Namen in ihr abwechselnd wiederkehrten und der letzte Enkel Iddo's ein Nachkömm-

ling jenes ältesten Sacharja gewesen sei : so müssen wir erinnern, dafs aus angeblichen Möglichkeiten durchaus nicht mit einiger Sicherheit ein Schlufs gemacht werden kann. Ein Gleiches gilt von der weiteren Bemerkung Hitzig's, dafs nämlich Schriften von Gliedern eines Geschlechtes in Besitz ihrer Familie gewesen und geblieben seien, und so unsere beiden Schriftstücke endlich an den jüngsten Sacharja, der sie vielleicht selber am Fufse seines Buches mit herausgegeben habe; es ist dies wieder eine blofse Möglichkeit, welche aufserdem noch die Wahrscheinlichkeit gegen sich hat, dafs sich in diesem Falle die Kenntnifs der verschiedenen Verfasser erhalten haben würde, indem es ehrenvoll gewesen wäre, zwei Propheten in der Familie gehabt zu haben.

Es sind demnach alle Gründe, woraus man, namentlich Hitzig, auf die Abfassung des Buches Sacharja in zwei weit getrennten Zeiträumen und auf drei oder zwei Verfasser geschlossen hat, nach unserer Ueberzeugung ohne Beweiskraft. Nehmen wir die Gründe dazu, die auf den einen Verfasser schliefsen lassen, so halten wir die überlieferte Annahme *eines* Verfassers für eine völlig begründete und für die einzig richtige.

Was die von Ewald (a. a. O. S. 308 ff.) angegebenen Gründe betrifft, nach welchen Sach. 9, 1 bis 11, 17 und 13, 7—9 in die Zeit zu setzen sind, wo der wilde grausame König Pekach im nördlichen Reiche herrschte und die Assyrer diesem Könige bereits die weiten Gebiete im Osten und Norden, den Gilead und Libanon, wie es Jes. 10, 10 und Mich. 7, 14 heifse, abgenommen hatten, dagegen Sach. 12, 1 bis 13, 6 und K. 14 in die Zeit kurz vor der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer gehören, als die umliegenden Völker gegen die Stadt gezogen seien und ihre alten Feindseligkeiten wieder ihr Haupt erhoben hätten (2 Kön 24, 2 ff.) : so entbehren selbige ebenfalls der Beweiskraft und beruhen auf einer unrichtigen Ansicht von den Weissagungen, wie sie denn auch die von uns für

die Echtheit angeführten Gründe gegen sich haben. — Die Chaldäer sollen damals — so argumentirt derselbe — die Bewohner der Landschaft Juda gegen die Hauptstadt Jerusalem die Waffen zu ergreifen gezwungen haben (12, 2—7; 14, 14). Da dieses und die anderen Verhältnisse der Landschaft Juda im Gegensatze zu Jerusalem sogar vorzugsweise berührt würden, so dürfe man mit Recht annehmen, dafs der Prophet nicht wie zu jener Zeit Jeremia in Jerusalem, sondern wie in früheren Zeiten Micha auf dem Lande gelebt habe. In dieser ganz eigenthümlichen Lage sollen wir einen Hauptgrund des Inhalts und der Fassung dieser Weissagungen zu suchen haben. Denn das Eigenthümlichste dieses Propheten sei die ungemein hohe und feste Hoffnung auf Errettung Jerusalems und Judas ungeachtet aller sichtbaren gröfsten Gefahren und Bedrohungen; dieser Prophet soll noch zu einer Zeit, wo Jeremia in den Mauern der Hauptstadt schon an jeder Möglichkeit eines glücklichen Widerstandes gegen die Chaldäer verzweifelte und zur Ruhe ermahnte, mit schwellendem Muthe und göttlicher Zuversicht allen diesen Gefahren ins Auge schauen und an den ähnlichen Verheifsungen älterer Propheten wie Jes. 29 ungebeugten Geistes festhalten und ahnen, dafs gerade von dem Augenblicke an, wo die blinde Wuth der Zerstörer (Chaldäer) auf das Heiligthum losfahren würde, eine wunderbare Macht sie zertrümmern werde, und dafs dieses der Anfang des messianischen Heils von aufsen und innen sein müsse. Diese glühende Hoffnung, dieses heftige Ringen des Geistes gegen das bevorstehende traurige Schicksal soll doch zuletzt nur der Gegendruck gegen die unnatürliche Lage sein, in welche die Grausamkeit der Chaldäer Juda gegen Jerusalem versetzt habe. Den Gedanken, dafs Juda selbst Jerusalem und den Tempel zu vernichten helfen soll, unvermögend zu ertragen, möge der Prophet lieber ahnen, dafs eine unwiderstehliche Macht Juda in dem Falle vielmehr gegen seine Zwinger treiben, und dafs diese Wen-

dung der Anfang des Heils zunächst für Juda, dann für Jerusalem, endlich für alle die alten seligen Hoffnungen auf messianische Zeiten werden würde, 12, 6. 7. Die messianischen Hoffnungen seien aber bei diesen Propheten, was am Ende die Hauptsache sei, eben so erhaben und eben so rein als bei anderen echten Propheten; und obgleich das Prophetenwesen damals im Ganzen schon gänzlich entartet gewesen, 13, 2—6, so schliefse sich dieser Prophet dem reinen Gedanken nach doch noch würdig an die Reihe der älteren gröfseren Propheten. Das erste Stück 12, 1 bis 13, 6 soll in seiner ersten Hälfte 12, 1—9 die Ahnung über jene wunderbare Wendung vollständig geben, bis sich in der zweiten 12, 10 bis 13, 6 die erhebende Schilderung der dann möglichen besseren Zeit daran schliefse; im zweiten Stücke K. 14, welches etwas später geschrieben sei, als die Geschichte es immer unwahrscheinlicher gemacht habe, dafs Jerusalem gar nicht erobert und als eroberte Stadt von rohen Feinden behandelt werden würde, habe der Prophet die Ahnungen der älteren Propheten und seine eigene früher ausgesprochene noch nicht aufopfern mögen und habe bei sichtbarer Gefahr die alte Ahnung festgehalten, nachdem die grofse Rettung Jerusalems zu Sancheribs Zeit Jes. 37 die schwärmerischen Hoffnungen für die Zukunft zu rechtfertigen geschienen hatten, vgl. Ps. 59. Und es habe sich ihm nun die Aussicht so gestaltet, als ob Jerusalem zwar wirklich die Gräuel der Eroberung dulden müsse, aber dann, wenn das Werk der Zerstörer halb vollendet sei, werde jene im vorigen Stücke schon angedeutete grofse Rettung kommen und so das Heiligthum dennoch wunderbar erhalten, die bessere messianische Zeit dennoch so noch kommen werde."

Diese Erklärung Ewald's (12, 1 bis 13, 6 und K. 14) der beiden Stücke wäre allerdings in dem Falle eine gelungene zu nennen, wenn dieselben nur Ahnungen und Hoffnungen nicht aber eigentliche Weissagungen enthielten. Wer jedoch in diesen beiden Stücken eine wahre Weis-

sagung annimmt, der mufs obige Erklärung durchaus verwerfen und selbst dann, wenn sie sich auf die Zeiten bezieht, wo die Chaldäer sich mit grofser Macht Judäa und Jerusalem nahten. Denn die Chaldäer haben Juda und selbst die Stadt Jerusalem erobert, diese aber verbrannt und zerstört. Ist aber Sacharja, der Verfasser von K. 1—8, auch Verfasser von K. 9—14, und bezieht sich die Weissagung 12, 1 bis 14, 21 auf die messianischen Zeiten und auf die Eroberung und Zerstörung Jerusalems durch die Römer, so zeigt die Geschichte ihre Erfüllung. Dafs aber Ewald bei seiner Ansicht von den Weissagungen bei den Propheten für seine Auffassung von Sach. 12—14 auf die feindlichen Chaldäer verfallen konnte und deshalb auch diesen Theil des Sacharja in die Zeit vor der Eroberung Jerusalems setzen und einem anderen Propheten zuschreiben mufste, ist einleuchtend. Die von uns unten angeführten Gründe für die Echtheit des zweiten Theils können aber durch den Erklärungsversuch in keiner Weise erschüttert werden. Vgl. uns. Comment. an den betreffenden Stellen.

Für die Abfassung des Sach. 9, 1 bis 11, 17 und 13, 7—9, welche Stellen nach Ewald ursprünglich zusammen gehört haben sollen, weil sie an Sprache und Inhalt ein in sich geschlossenes Ganze, ein besonderes kleines Buch enthielten, an dessen Deutlichkeit und Vollendung nichts vermifst werde, von einem unbekannten Propheten in den Zeiten des Jesaia und Pekach herrührend, sollen insbesondere die messianischen Hoffnungen und Bilder sprechen, da sie bei ihm ganz so ausgebildet und gestaltet, ganz so kräftig und so vorwaltend wie bei seinem Land- und Zeitgenossen Jesaia's seien, dem er auch sonst sehr gleiche und nur an schlagender Kraft der Rede und leichter Klarheit des Ausdrucks nachstehe. Die Zustände der letzten Zeiten des Zehnstämmereichs sollen, wenn auch bunt abwechselnd und schwer zu verfolgen, doch immer in jeder Hinsicht so wichtig gewesen seien, dafs man leicht

begreife, wie auch ein Prophet in Jerusalem seine Schicksale mit der ungetheilten Sorge und Macht des prophetischen Gedankens und Wortes habe verfolgen können, zumal da Amos und Hosea den Weg dazu gebahnt hätten und Manches hier ganz wie aus Hosea wiederklinge, wie 13, 9 vgl. Hos. 2, 24 f. — Aus 11, 14 soll erhellen, dafs das gute Vernehmen zwischen dem nördlichen und südlichen Reiche schon gestört gewesen sei, aus welcher Störung zuletzt der Zug Pekach's im Bunde mit Damaskus gegen Jerusalem hervorgegangen sei. Da aber von diesem Zuge sich hier noch keine Spur finde und der Fall von Damaskus 9, 1 noch nicht als so nahe dargestellt werde wie Jes. 8, 1—4, so sei man berechtigt anzunehmen, dafs eine geraume Zeit zwischen der Störung und diesem offenen Kriege liege, ein Raum, in den mit diesem Stücke auch der Ausspruch Jes. 9, 7—20 gehöre. Wir sähen hier den in Jerusalem lebenden Propheten noch mit der mitleidvollsten Theilnahme die schweren Verluste und Demüthigungen, die Muthlosigkeit und Schwäche des nördlichen Reichs verfolgen 10, 7—12, wie wir uns den Zustand in den ersten Jahren nach der assyrischen Eroberung jener bedeutenden Gebiete und vor dem Zuge Jes. 7 denken müfsten. Es sei die innige Liebe, womit dieser Prophet aus Juda das Reich Ephraim umfasse, eine der schönsten wie auch der vorzüglichsten Seiten des vorliegenden Orakels : zwar sei er aufs lebendigste überzeugt, dafs nur aus Juda das Heil und jeglicher grofse Heer- und Volksführer kommen könne 9, 9 f.; 10, 4, aber das hindere ihn nicht, ohne alle Eifersucht, als wäre nie zwischen den beiden Reichen Streit gewesen, auch das nördliche Reich zu betrachten und ihm dasselbe wahre Heil, neuen höheren Muth und Ehre zu wünschen 9, 13 bis 10, 6. 7—12; 13, 7—9.

Während nun dies der Zustand Samariens gewesen und auch Jerusalem nicht eben viel bessere Herrscher und Hirten des Volks gehabt hätte, 10, 3, habe im Norden

die eben damals auf ihre Höhe sich schwingende Macht der Assyrer und ein neues schweres Ungewitter sich dort zusammenzuziehen geschienen, um sich über alle die südlichen Reiche zu wälzen. In der Art, wie dieser von fernher drohende Sturm vom Propheten aufgefaſst und seine Entwicklung geahnt werde, zeige sich erst das echt Prophetische und das Eigenthümliche dieses Sehers. Und da sei denn schon die höhere Gewiſsheit überhaupt zu bezeichnen, womit der Prophet das Kommen und Brausen dieses Sturmes über alle südlichen Reiche voraussehe, während die gemeine Ansicht in diesen Reichen noch immer an keine groſse Gefahr gedacht habe. Und eben weil er auch in diesem nahenden Sturme und im Gähren der wilden Stoffe den Geist und die Thätigkeit Jahve's lebendig sehe und auf den darin wirksamen Sinn merke, erscheine ihm die bevorstehende unruhige Bewegung nicht bloſs als traurig und unglücklich : in der Bewegung der menschlichen Dinge bewege sich auch der göttliche Geist, dieser aber schaffe als Ziel und Ende aller seiner Regungen und Triebe die Vollendung seines ewigen Werkes, das Heil und den Frieden, die messianische Zeit; und je erschütternder die Bewegung sei, desto gewisser und bälder scheine dieses ewige Ziel zu nahen. Und es sei dem Propheten mit Recht so vorgekommen, als ob Jahve wieder einmal, gleichsam selbst lebendiger und wachsamer geworden, die Schicksale aller Menschen und Völker schärfer überblicke und untersuche 9, 1 b; 10, 3 b. Der Sion aber mit seinem Tempel habe damals die einzige Stütze und die nothwendige Mitte der werdenden Gemeine des Rechts und der wahren Religion zu sein geschienen und sei es auch wirklich gewesen, so lange so groſse Propheten, wie Jesaia und der hier redende, im Vereine mit andern ihnen nicht ganz unähnlichen Helden in ihm gewirkt hätten. Also ahne der Prophet, wenn jener zerstörende Sturm über die Länder brause, werde für Sion und Juda vielmehr Sieg und Erhebung kommen, sogleich

mit dem Anfange des längst eifrig gewünschten messianischen Heils, dessen Wurzel nur in Juda sei; denn der Sturm könne das unerschütterlich feste, durch unsichtbare Gewalt geschützte wahre Heiligthum nicht zerstören, bleibe dies aber unerschüttert, so fallen ihm umgekehrt desto gewisser die Länder und Völker zu, welche der Sturm erschüttere, weil sie innerlich keine Kraft hätten, und mit neuem reinen Muthe, mit messianischer Begeisterung erhebe es sich aus seiner bisherigen Erniedrigung und Schwäche zur Herrlichkeit und weiten Herrschaft. — Aber freilich sei diese messianische Erhebung und Erneuerung nicht anders denkbar als so, dafs da, wo sie walten solle, alles ihr Feindliche, alle Arten also von Aberglauben und Unrecht schwinden; neben dem Messias können die Leiter des Volks nicht bestehen, welche es jetzt verleiten und verderben, und der Jahve, welcher jenen einzig sanften gerechten König sendet, schicke auch das Schwert zur Vertilgung dieser. Wenn dies aber allgemein gelte, auch von Juda, so gelte es doch wieder am allernächsten und nothwendigsten vom nördlichen Reiche, von dem der Prophet nur zu klar geahnt habe, dafs ihm die göttliche Sorge selbst nicht mehr helfen könne, und dafs ihm erst aus völliger Zerstörung neues Heil keimen werde, 10, 3; 11, 1—17; 13, 7—9.

So zerfalle denn dieses Stück (9, 1 bis 11, 17; 13, 7—9) nach den zwei Seiten des Grundgedankens von selbst in zwei Hälften: die erste stelle die erhebende Seite der Zukunft dar, die andere hole etwas kürzer die finstere Seite der Ahnung nach; dort komme zwar auf Sion der Haupttheil der Verherrlichung, aber auch dem nördlichen Reiche werde ein Antheil daran gegönnt und die Rede werde zuletzt auf dieses unglückliche Reich allein beschränkt; hier sei blofs noch von diesem die Rede. Beide Hälften ständen gegenseitig in engster Verbindung, besonders sei die zweite ohne die erste undenkbar.

Wer die im Vorhergehenden mitgetheilte Aeufserung Ewald's mit Aufmerksamkeit durchgelesen, dem kann es nicht entgangen sein, dafs derselbe hauptsächlich zu seiner Auffassung und Erklärung geführt worden, weil er in den Worten des Propheten nur Ahnungen, Wünsche und Hoffnungen oder natürliche Divinationen fand, welche in seiner Seele bei seinem Nachdenken über die Gegenwart und den Bundesgott Israels, der in früheren Zeiten seine Verehrer nicht selten aus den gröfsten Gefahren gerettet hatte, entstanden. Sind aber die Aussprüche des Sacharja auf die Zeit zu beziehen, worauf Ewald sie bezieht, und ist deren Inhalt nur der, welchen derselbe darin findet, so sind sie grofsen Theils nicht erfüllt worden. Zu der Erklärung Ewald's und anderer Ausleger, welche unsere Stelle dem Sacharja absprechen und einem älteren Propheten zuschreiben, hat auch wohl nicht wenig der Umstand beigetragen, dafs die Zeiten des Propheten Sacharja keine solche Zeitverhältnisse darboten, welche ihn zu dergleichen Gedanken, Ahnungen und Hoffnungen führen konnten. Ist Sacharja aber der Verfasser auch der in Frage stehenden Stelle und enthalten die Aussprüche göttliche Belehrungen über die Zukunft, so können, ja müssen sie auf die Zeiten nach Christi Ankunft bezogen werden, in welchen sie ihre Erfüllung erhalten haben. Mehreres über den von Ewald in die Zeiten Jesaias versetzten Theil des Sacharja, siehe in unserem Commentar zu der betreffenden Stelle.

Was die Verschiedenheit des Styls und das Fehlen der im ersten Theile häufigen Formeln betrifft: „und ich erhob meine Augen und sah" (2, 1. 5; 5, 1; 6, 1), „und es geschah das Wort Jehovas zu" (1, 7; 4, 8; 6, 6; 7, 1. 4. 8; 8, 1. 18), „also sprach Jehova der Heerschaaren" (1, 4. 16. 17; 2, 12; 8, 2. 4. 6 und öfter), wofür im zweiten Theile בַּיּוֹם הַהוּא häufiger ist (9, 16; 11, 11; 12, 3. 4. 6. 8. 9. 11; 13, 1. 2. 4; 14, 4. 6. 8 u. a. vgl. mit 2, 15; 3, 10; 6, 10), so liegt der Grund offenbar darin, dafs der

erste Theil Visionen und an die Zeitgenossen gerichtete Ermahnungen, der zweite dagegen prophetische Schilderungen der Zukunft enthält. Aehnlich ist das Verhältniſs Hos. K. 1—3 zu K. 4—14. Vgl. Jes. K. 6, wo die Vision in Prosa geschrieben ist. Der poetische Schwung im zweiten Theile erklärt sich daher genügend aus der prophetischen Schilderung der Zukunft. Jedoch findet sich auch 2, 14 ff. ein rhythmischer Schwung.

§. 3.

Die alten unmittelbaren Uebersetzungen des hebräischen Grundtextes des A. T. überhaupt.

Die alten Uebersetzungen, welche aus dem hebräischen Texte des A. T. gemacht worden, sind in mehrfacher Hinsicht von groſser, leider aber oft verkannter Wichtigkeit. Eine in der That nicht geringe Wichtigkeit liegt schon darin, daſs mehrere jener Uebersetzungen die Stelle des Urtextes vertreten und in der christlichen Kirche nicht allein groſses Ansehen genossen haben, sondern auch jetzt noch genieſsen. So ist in der griechischen mit der lateinischen unirten und nicht unirten Kirche die Uebersetzung der sogenannten 70 Dollmetscher (die griechisch-alexandrinische), in der syrischen Kirche die syrische Peschito und in der lateinischen die lateinische Uebersetzung des heil. Hieronymus in Gebrauch und alle drei haben kirchliches Ansehen. Eben wegen dieses groſsen Ansehens, welches jene Uebersetzungen in den betreffenden Kirchen bereits anderthalb Jahrtausende, die griechisch-alexandrinische schon über zweitausend Jahre gehabt haben und noch zur Stunde haben, liegen dieselben auch allen theologischen und liturgischen Schriften jener Kirchen zu Grunde und liefern den Glaubens- und Sittenlehren ihr göttliches Fundament.

Eine andere und zwar besondere Wichtigkeit erlangen alsdann diese Uebersetzungen, sobald wir auf das hohe Alter derselben sehen und vor Allem den wichtigen Umstand in Anschlag bringen, daſs wir eben aus diesen Uebersetzungen die Beschaffenheit des hebräischen Urtextes zur Zeit ihrer jedesmaligen Entstehung kennen lernen, was ohne dieselben sehr schwer halten, wenn nicht unmöglich sein würde, indem von dem Grundtext kein Manuscript, nicht einmal aus den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung mehr vorhanden ist. Das älteste hebräische Manuscript, welches wir besitzen, ist sogar um mehrere Jahrhunderte jünger als die lateinische Uebersetzung des heil. Hieronymus. Ob und welche innere und äuſsere Veränderungen der hebräische Urtext seit der Entstehung jener Uebersetzungen bis auf unsere Zeiten erlitten, würden wir nicht mit Sicherheit und Genauigkeit ermitteln können, wenn wir nicht das groſse Glück hätten, im Besitze jener unmittelbaren Uebersetzungen zu sein. So lernen wir aus der alexandrinischen Uebersetzung die Beschaffenheit des hebräischen Textes schon im 2. und 3. Jahrhundert vor Christus kennen. Ist sodann, wie es wirklich der Fall ist, der hebräische Text vom 2. Jahrhundert vor Christus im Wesentlichen unverändert erhalten worden, so wird es uns auch möglich, ebenfalls die Beschaffenheit und den Werth einer jeden späteren Uebersetzung allseitig zu würdigen und bei dem gegenwärtigen Stande unserer durch die vereinten Bemühungen der Gelehrten zu einem hohen Grade von Klarheit, Bestimmtheit, Genauigkeit und Gewiſsheit in so erfreulicher Weise vorangerückten Kenntniſs, namentlich der hebräischen Sprache, in der Regel sogar mit Sicherheit zu entscheiden, ob die alten Uebersetzer richtig übersetzt und wo und warum sie geirrt haben. Da nun selbst bei der gröſsten Sorgfalt hie und da nur zu leicht sich Abschreibfehler einschleichen und solche auch in den hebräischen Handschriften entstanden sind, so gewähren jene

Uebersetzungen auch den grofsen Vortheil, die Fehler der Abschreiber auszumitteln und die richtige Lesart wiederherzustellen. Um aber bei dieser interessanten, wenn auch schwierigen Arbeit, möglichst sicher zu gehen, ist jedoch nicht blofs eine möglichst vollkommene und genaue Kenntnifs der hebräischen Sprache nebst grofser Wahrheitsliebe, sondern auch eine genaue Kenntnifs der inneren und äufseren Veränderungen erforderlich, welche der hebräische Urtext im Verlaufe der Zeit überhaupt erlitten hat.

Von nicht geringer Wichtigkeit sind ferner jene Uebersetzungen auch deshalb, weil aus denselben wieder mehrere andere Uebersetzungen geflossen sind und ebenfalls kirchliches Ansehen erhalten haben. So sind aus der griechisch-alexandrinischen Uebersetzung bekanntlich die alte lateinische Uebersetzung (Itala), welche mehrere Jahrhunderte in der lateinischen Kirche in Gebrauch gewesen, ferner die äthiopische, armenische, georgische, drei ägyptische, mehrere syrische und andere hervorgegangen. Aus der lateinischen unmittelbaren Uebersetzung von Hieronymus flossen ebenfalls mehrere andere Uebersetzungen, wie z. B. die italienische, französische, arabische, mehrere deutsche u. a.

Um nun eine klare Einsicht in die Beschaffenheit jener Uebersetzungen unseres Propheten zu erhalten, wollen wir im Folgenden zunächst die betreffenden Stellen vorlegen und zugleich ihre Eigenthümlichkeiten erörtern. Es wird sich daraus ergeben, dafs alle jene Uebersetzungen mehr oder weniger oft falsch oder doch ungenau übersetzt haben.

§. 4.

Die alexandrinisch-griechische Uebersetzung des Propheten.

Diese Uebersetzung, die von den griechisch-redenden Juden schon vor Christi Geburt zu Alexandrien gemacht worden ist, hat im Alterthum sowohl bei den griechisch-

redenden Juden, als auch bei den griechischen Christen ein hohes Ansehen genossen und ist sogar von mehreren Kirchenvätern für inspirirt gehalten worden. So schätzenswerth und wichtig auch diese Uebersetzung ist und zwar sowohl wegen ihres hohen Alters, als auch besonders wegen des Lichtes, das sie über die Beschaffenheit des hebräischen Textes in den Zeiten vor Christus verbreitet, so werden doch Jedem, der sie mit dem Urtext vergleicht, ihre zahlreichen Mängel und Fehler unmöglich entgehen, dadurch entstanden, dafs die Uebersetzer oft den hebräischen Text falsch gelesen und verstanden haben, vgl. uns. „Beiträge", Bd. I. Dafs sich dieses wirklich so verhält, läfst sich besonders auch aus der Uebersetzung unseres Propheten überzeugend darthun. Hätten diejenigen Väter, welche die alexandrinische Uebersetzung für inspirirt halten, dieselbe mit dem hebräischen Urtexte verglichen, so würde allein schon die Uebersetzung unseres Propheten sie überzeugt haben, dafs, indem sie oft ungenau und fehlerhaft ist, von einer Inspiration gar nicht die Rede sein könne. Folgendes wird das Gesagte zur Evidenz darthun.

1) Unsere Version enthält mehrere Stellen, in welchen sich *Zusätze* finden, welche weder ein hebräisches Manuscript noch eine der übrigen alten Uebersetzungen hat. So hat sie 1, 2 *μεγάλην* nach *ὀργὴν* (קֶצֶף); 1, 6 *δέσχεσθε* nach *τὰ νόμιμά μου*, und *ἐν πνεύματί μου* vor *τοῖς δούλοις*; 1, 11 *πᾶσαν* vor *τὴν γῆν* (בָּאָרֶץ); 1, 13 *παντοκράτωρ*, wodurch öfters צְבָאוֹת wiedergegeben wird; 1, 17 nach *εἶπε* die Worte *πρὸς μὲ ὁ ἄγγελος ὁ λαλῶν ἐν ἐμοί*; 1, 19 (2, 2) *κύριε* (יְהוָה oder אֲדֹנָי) nach *τί ἐστι ταῦτα* (מָה־אֵלֶּה); 1, 21 (2, 4) nach יְהוּדָה die Worte *καὶ τὸν Ἰσραὴλ κατέαξαν* (vielleicht eine zweite Uebersetzung der Worte כְּפִי־אִישׁ לֹא, welche הֵפֵרוּ יִשְׂרָאֵל gelesen wurden); daselbst *τὰ τέσσαρα* vor *κέρατα* (קַרְנוֹת); 2, 2 (6) *πρὸς αὐτὸν* nach *εἶπα* (אֹמַר); V. 4 (8) *λέγων* nach עָלָיו *πρὸς αὐτὸν*; 3, 9 *πᾶσαν* vor *τὴν ἀδικίαν* (עָוֹן); 4, 5 *λέγων* nach *πρὸς μὲ* (אֵלַי); V. 6 *μεγάλῃ* nach *ἐν δυνάμει* (בְּחַיִל); 6, 5 *καὶ εἶπε*

nach *ἐν ἐμοὶ* (אֵלַי); 8, 2 *τὴν Ἰερουσαλὴμ* vor *καὶ τὴν Σιὼν* (לְצִיּוֹן); V. 10 *εἰς ὄνησιν* nach *οὐκ ἔσται* (לֹא יִהְיֶה); V. 11 *ποιῶ* nach *ἐγὼ* (אֲנִי); V. 15 *καὶ* vor *διανενόημαι* (זָמַמְתִּי); V. 17 *παντοκράτωρ* nach *κύριος* (יְהוָה); V. 19 *καὶ εὐφρανθήσεσθε, et laetamini* nach *εἰς ἑορτὰς ἀγαθὰς* (לְמוֹעֲדִים טוֹבִים); V. 20 *πολλοὶ* nach *λαοὶ* (עַמִּים); V. 21 *πέντε πόλεις εἰς μίαν πόλιν*, אַחַת אֶל־אַחַת (יֹשְׁבֵי), nach *κατοικοῦντες; τὸ πρόσωπον* nach *ἐκζητῆσαι* (לְבַקֵּשׁ); V. 22 *τὸ πρόσωπον* vor *κυρίου* (יְהוָה); 9, 3 *συνήγαγε congregavit* vor *χρυσίον* (חָרוּץ); V. 10 *καὶ πλῆθος et multitudo* vor *καὶ εἰρήνη* (wahrscheinlich eine doppelte Uebersetzung von דִבֶּר שָׁלוֹם und רב וְשָׁלוֹם in Folge der Verwechselung des ד und ר und des ר mit ו); V. 15 *αὐτοὺς* nach *ὑπερασπιεῖ*, שָׁתוּ und חָמוּ; 10, 1 *πρώϊμον καὶ* (מוֹרֶה ו) vor *ὄψιμον* מַלְקוֹשׁ *Spätregen;* V. 7 *καὶ* vor *χαρεῖται* (יָגֵל); V. 10 *οὐδὲ εἷς nullus* nach לָהֶם; V. 11 *πᾶσα* vor *ὕβρις*; V. 12 *θεῷ αὐτῶν* (אֱלֹהֵיהֶם) nach *ἐν κυρίῳ* (בַּיהוָה); 11, 2 *μεγάλως valde* vor *μεγιστᾶνες optimates* (אַדִּירִים); V. 14 *τὴν δευτέραν* nach *τὴν ῥάβδην* (אֶת־מַקְלוֹ); 12, 8 *ὡς οἶκος θεοῦ quasi domus dei* (כֵּאלֹהִים); 14, 2 *τοῦ λαοῦ μου* (הָעָם) nach *κατάλοιποι*; V. 8 *οὕτως sic* nach *ἔσται*; V. 17 *ἐκ πασῶν* vor *τῶν φυλῶν* (מֵאֵת מִשְׁפְּחוֹת); V. 18 *πάντα* vor *τὰ ἔθνη*.

2) Sie enthält auch Stellen, in welchen hebräische Wörter *übergangen* sind. Dahin gehören 1, 8 וְהִנֵּה־, V. 17 עוֹד; V. 21 (2, 4) לֵאמֹר; 2, 3 (7) הִנֵּה nach וַיֹּאמֶר; V. 4 (8) לֵאמֹר; V. 5 (9) סָבִיב; 3, 5 וָאֹמַר; V. 9 הִנֵּה; 4, 2 das erste שִׁבְעָה *septem*; daselbst רֹאשָׁהּ; V. 6 וַיַּעַן; V. 10 יְהוָה nach עֵינֵי, vielleicht עֵינַיִם statt 'עֵינֵי י; 5, 1 הִנֵּה; V. 3 das zweite כָּמוֹהָ; V. 11 אֵלַי; 6, 1 אֲמֻצִּים; V. 8 אֹתִי; V. 10 das zweite וּבָאתָ; V. 12 לֵאמֹר; V. 13 וְהוּא יִבְנֶה אֶת־הֵיכַל יְהוָה (der Grund der Auslassung liegt wahrscheinlich darin, daſs der vorhergehende Vers mit יְהוָה schlieſst und daher das Auge von jenem zu diesem יְהוָה abirrte; V. 14 וְהָיָה; 7, 1 ו vor אֲשֶׁר; V. 3 הַאֶבְכֶּה *soll ich weinen?;* V. 4 לֵאמֹר; V. 9 לֵאמֹר; V. 10 גֵּר; V. 13 וַיְהִי; 8, 10 שָׂכָר; V. 15 לֹא; V. 17 אֲשֶׁר; 9, 15 das כ in כַּמִּזְרָק; daselbst כְּזָוִיּוֹת (indem die Worte

מָלְאוּ כְּמִזְרָק כְּזָוִיּוֹת מִזְבֵּחַ *πλήσουσι τὰς φιάλας ὡς θυσιαστήριον, replebunt phialas sicut altare* wiedergegeben werden und זָוִית übergangen ist; 12, 11 הֲדַד in הֲדַד רִמּוֹן (Hadadrimmon war nach Hier. eine Stadt in der Ebene Megiddo; רִמּוֹן, welches *Granatapfel* 2 Mos. 28, 33. 34 und *Granatbaum* Joel 1, 12, arab. رُمّان bezeichnet, hieſs auch eine Stadt im Stamme Simeon, an der Südgrenze Palästinas, Jos. 15, 32; 19, 17; Sach. 14, 10 und eine Stadt im Stamme Sebulon, Jos. 19, 13); 13, 4 לֹא vor יִלְבְּשׁוּ; 14, 18 das zweite לֹא, denn es heiſst: וְלֹא עֲלֵיהֶם תִּהְיֶה הַמַּגֵּפָה *und nicht wird über ihnen sein der Schlag, καὶ ἐπὶ τούτους ἔσται ἡ πτῶσις et super eos erit ruina.*

3) Mehrere Wörter hat der Alex. *falsch gelesen* und *übersetzt.* Dieser Irrthum hat seinen Grund bald in Verwechselung der Buchstaben, bald in einer falschen Punctation, bald in einer falschen Ableitung. Dahin gehören 1, 8. 10. 11 הֶהָרִים *ὄρεα, montes,* anstatt הַהֲדַסִּים *die Myrthen;* V. 9 אֲדֹנָי *κύριε* anstatt אֲדֹנִי *mein Herr;* V. 17 מִטּוֹב *ἐν ἀγαθοῖς* (בְּטוֹב); V. 21 (2, 4) יְהוָה anstatt יְהוּדָה, denn der Alex. hat *εἰς τὴν γῆν κυρίου* (אֶל־אֶרֶץ יְהוּדָה); 2, 4 (8) אֵלָיו oder אֵלָו *πρὸς αὐτὸν* anstatt אֵלַי *zu mir;* daselbst פְּרִיּוֹת *κατακάρπως frugifere* von פָּרָה *Frucht tragen, fruchtbar sein* anstatt פְּרָזוֹת *ebene Gegenden, plattes Land,* dann Städte ohne Mauern; V. 7 (11) *εἰς Σιὼν* הוֹי צִיּוֹן *Hui Zion;* V. 11 (15) שָׁכְנוּ *κατασκηνώσουσιν* anstatt שָׁכַנְתִּי; 3, 9 פֶּתַח *βόθρος, Oeffnung, Grube* anstatt פִּתּוּחַ *sculptura;* 4, 7 יְרוּשָּׁה *haereditatis, τῆς κληρονομίας,* anstatt הָרֹאשָׁה *caput, capitalis;* daselbst הַשָּׁוָאָה (Aram.) *ἰσότητα, aequalitatem* anstatt תְּשֻׁאוֹת (von שָׁאָה) *Lärmen, Geschrei;* 5, 2 מַגָּל, arab. مِنْجَل syr. ܡܓܠܐ *δρέπανον, Sichel* anstatt מְגִלָּה *volumen, Rolle;* V. 3 כְּמָוֶת *wie sie ἕως* (wohl *ὡς*) *θανάτου* anstatt כָּמוֹהָ *wie sie;* V. 6 עֲוֹנָם *ἡ ἀδικία αὐτῶν* anstatt עֵינָם *ihr Auge;* 7, 2 רֶגֶם *Ἀρβεσεὲρ;* V. 3 הַנֵּזֶר And. als Infinitiv הִנָּזֵר *τὸ ἅγιασμα;* V. 5 וְהֵן oder וְהִנֵּה *καὶ ἰδοὺ* anstatt וְזֶה *und diese;* V. 9

אֶל־אָחִיו *πρὸς τὸν ἄδελφον αὐτοῦ* anstatt אֶת־אָחִיו *cum fratre suo;* 9, 5 מִבְטָהּ *seine Zuversicht ἐπὶ τῷ παραπτώματι αὐτῆς super ruina sua* מַחְטָאָהּ; V. 10 וְרֹב וְשָׁלוֹם *καὶ πλῆθος καὶ εἰρήνη* anstatt וְדִבֶּר שָׁלוֹם *und er redet Frieden* (der Alex. verwechselte ד mit ר und las ו anstatt ד; daselbst מַיִם *ὑδάτων* anstatt מִיָּם *vom Meere;* V. 12 שְׁבוּ *καθήσεσθε sedebitis* von יָשַׁב anstatt שׁוּבוּ *kehret zurück* von שׁוּב; das. הַמִּקְוֶה *τῆς συναγωγῆς congregationis* anstatt הַתִּקְוָה *der Hoffnung;* daselbst מָגוֹר *παροικεσίας Wanderschaft, Wohnung* anstatt מַגִּיד *verkündigend, annuncians;* V. 14 יִהְיֶה *ἔσται erit* anstatt יֵרָאֶה (Jehova) *wird erscheinen;* daselbst wahrscheinlich אֵימָה *ἀπειλῆς terroris* anstatt תֵּימָן *des Südens;* V. 15 הֵמָּה *αὐτοὺς* anstatt הָמוּ *sie brausen, toben;* 10, 2 רִפְאָ oder רִפְאוּת *ἴασις sanatio* anstatt רֹעֶה *pastor*, wie Hier.; V. 4 פָּנָה *ἐπέβλεψε, respexit* statt פִּנָּה *Ecke* und

daselbst יָתֵר, arab. وَتَدَ *fest einschlagen* (nach Schleusner יָתַר von תּוּר *herumgehen, erkundschaften, ergründen*), *ἔταξε posuit* statt יָתֵר *Pflock*, daselbst בְּחֵמָה *ἐν θυμῷ* anstatt מִלְחָמָה *Schlacht, Krieg;* V. 12 יִתְהַלָּלוּ *κατακαυχήσονται gloriabuntur* statt יִתְהַלָּכוּ *werden sie wandern.* — 11, 7 לִכְנַעֲנִית *εἰς τὴν Χαναανῖτιν* anstatt לָכֵן עֲנִיֵּי *darum die elendesten* (der Schafe); V. 11 כְּנַעֲנֵי oder כְּנַעֲנִיִּים *Χαναναῖοι* anstatt כֵּן עֲנִיֵּי *also die elendesten* der Schafe; V. 13 אֶרְאָה für אֶרְאֶה *σκέψομαι* anstatt אֶדֶר *Herrlichkeit* des Werthes; הָאֲחֻזָּה *τὴν κατάσχησιν possessionem, Besitz* statt הָאַחֲוָה *Bruderschaft;* 12, 1 מַשָּׂא *λῆμμα assumptio* anstatt *onus, pondus;* V. 2 סַף *πρόθυρα superliminaria* anstatt *pelvis, Becken;* V. 3 שָׂרוֹק יְשָׂרְקוּ *ἐμπαίζων ἐμπαίξεται illudens, illudet* anstatt שָׂרוֹט יִשָּׂרֵטוּ *sie werden sich zerschneiden, quetschen,* Hier.: *concisione lacerabuntur;* V. 5 אֶמְצָא לוֹ oder נִמְצָא לוֹ *εὑρήσομεν ἑαυτοῖς invenimus eos* anstatt אַמְצָה לִי *stärke mir;* V. 10 vielleicht רָקְדוּ *κατωρχήσαντο insultaverunt* anstatt דָּקָרוּ (oder der Uebersetzer hat den Sinn ausdrücken wollen); V. 11 מִגְּדָע *ἐκκοπτομένου eines abgebrochenen, abgeschnittenen* (Granatapfels, *ῥοῶνος*) statt מְגִדּוֹן

Megiddo (eine Stadt des Stammes Manasse im Gebiete von Ischschaschar). 13, 1 מָקוֹם *τόπος locus* anstatt מָקוֹר *Quelle;* V. 3 vielleicht עֲקָדֻהוּ *συμποδιοῦσιν αὐτὸν compedient eos* anstatt דְּקָרֻהוּ *sie durchbohren ihn* (das Durchbohren mochte dem Uebersetzer auch zu grausam scheinen und absichtlich den Ausdruck gemäſsigt haben); 13, 6 וְאֹמַר *καὶ ἐρῶ et dicam* anstatt וְאָמַר *und er spricht*; daselbst בֵּית מְאַהֲבִי *ἐν τῷ οἴκῳ τῷ ἀγαπητῷ in domo dilecta mea*, statt בֵּית מְאַהֲבָי *im Hause meiner Freunde*; V. 7 עַל־רֹעַי *ἐπὶ τοὺς ποιμένας μου super pastores meos* statt עַל־רֹעִי *über meinen Hirten*; 14, 5 dreimal וְנִסְתַּם *καὶ φραχθήσεται et obturabitur, und es wird verschlossen, zugemacht werden* (von סָתַם *verstopfen, verschlieſsen*) das Thal . . . statt des dreimal vorkommenden וְנַסְתֶּם *und fliehet* ins Thal; daselbst אֶל־יָצֹד *ἕως Ἰασὸδ bis Jasod* statt אֶל־אָצַל *bis Azal*; V. 6 אוֹר וְקָרָה יִקְפָּאוֹן *φῶς, καὶ ψύχη καὶ πάγος lux et frigus et gelu*, so auch Hieron. statt אוֹר יְקָרוֹת יְקָפְאוּן *nicht wird Licht (sein), Kostbarkeiten werden gerinnen* (die Masorethen wollen וְקִפָּאוֹן gelesen wissen); V. 10 וְרָמָה *Ῥαμὰ δὲ aber Rama* statt וְרָאֲמָה *und sie* (Jerusalem) *erhebt sich* (רָאַם s. v. a. רוּם kommt nur hier vor; es könnte רָאֲמָה auch das Femininum des Particips von רוּם sein nach קָאם für קָם); V. 17 הַגֵּשָׁם (Inf. Hiphil von נָגַשׁ) *προστεθήσονται illis apponentur, nicht wird man sich ihnen nahen* statt הַגָּשֶׁם *der Regen*; 14, 5 בִּימֵי־הָרַעַשׁ *ἐν ταῖς ἡμέραις τοῦ συσσεισμοῦ in den Tagen des Erdbebens* statt מִפְּנֵי הָרַעַשׁ *vor dem Erdbeben.*

4) Ziemlich zahlreich sind die Stellen, wo der Alex. den hebräischen Wörtern *Bedeutungen* gegeben, *welche sie nicht haben* oder *welche doch nicht genau und sicher sind* oder, wie nicht selten, *erklärend übersetzt* oder *andere Lesarten ausgedrückt* und *Buchstaben verwechselt* hat. Dahin gehören 1, 6 וַיָּשׁוּבוּ *und sie kehrten zurück, καὶ ἀπεκρίθησαν et responderunt* (die Bedeutung *antworten* hat שׁוּב in Hiph., wenn es mit דָּבָר *Wort* verbunden ist, 1 Kön. 12, 6. 9. 15, wie das Chald. הֲתִיב פִּתְגָם (Esr. 5, 11; Dan. 3, 16); daselbst זָמַם *dachte, sann*, daher זָמָם *Anschlag, παρατέταx–*

ται, praeparatus est; V. 12 אֲשֶׁר זָעַמְתָּה *auf die* (Städte) *du gezürnt hast*, *ἃς ὑπερεῖδες quas despexisti*; V. 17 נִחַם (in Piel) *es tröstet*, *ἐλεήσει miserebitur*; V. 20 (2, 4) לְהַחֲרִיד *um zu schrecken* (die Hörner), *τοῦ ὀξῦναι ut exacuant*, *um zu schärfen* (da חָדַד *scharf sein* und in Hiph. *schärfen* bedeutet, so könnte der Alex. הַחֲדִיד gelesen haben); das. לְיַדּוֹת *um abzuwerfen* (Inf. Piel von יָדָה) *εἰς χεῖρας*, לְיָדוֹת.

2, 3 (7) יֹצֵא *ausgehend εἱστήκει stand* (erklärend übersetzt); V. 6 (10) פֵּרַשְׂתִּי *ich habe zerstreut συνάξω*, ebenso der Arab. أَجْمَعُكُمْ *ich werde euch sammeln* (erklärt von der Zurückführung aus dem Exile, in welches das Volk geführt worden war); die Lesart קִבַּצְתִּי ist unwahrscheinlich; V. 11 (15) נִלְווּ *sie schlie/sen sich*, *καταφεύξονται*, *confugient*; V. 13 (17) הַס *still! schweig*, erklär. *εὐλαβείσθω*, *timeat*; das. מָעוֹן *Wohnung*, מִמְּעוֹן *aus der Wohnung*, erklär. *ἐκ νεφελῶν aus den Wolken*, auf welchen sitzend, oder in welchen einherfahrend Jehova oft dargestellt wird.

V. 3, 4 מַחֲלָצוֹת *Mantel*, eig. *Hüllen*, dann *Feierkleider*, خِلْعَة *kostbares Gewand*, *ποδήρη*, ein bis zum Fufse reichendes *langes Kleid*; 3, 8 אַנְשֵׁי מוֹפֵת *Männer*, *Leute des Wahrzeichens*, *ἄνδρες τερατοσκόποι viri portenta inspicientes*; das. n. 6, 12 צֶמַח *Spro/s* (Name des Messias), *Ἀνατολήν*, *orientem (adducam)*; V. 9 פִּתֻּחָהּ *ihre Sculptur*, *βόθρον*, *foveam* (grabe ich).

4, 2 עַל־רֹאשָׁהּ *super caput eius*, *ἐπάνω αὐτῆς*, *auf ihm* (dem Leuchter); V. 4. 12 und 6, 4 וָאַעַן *und ich antwortete*, *καὶ ἐπηρώτησα*, *et interrogavi* (erklärend); V. 7 לְמִישׁוֹר *zur Ebene*, *in planum*, *τοῦ κατορθῶσαι*, viell. בַּיַּשֵּׁר Inf. in Piel oder הַיְשֵׁר (Inf. in Hiphil oder ein syr. Inf. mit מ).

5, 3 נִקָּה *ist vertilgt*, eig. *ausgeleert*, *ἐνδικηθήσεται*, *punietur*; V. 6. 7. 8 אֵיפָה *Scheffel* 3 Seah oder 10 Gomer enthaltend, s. v. a. ein attischer Medimnos, *τὸ μέτρον*, *mensura* (unbestimmt); das. וְזֹאת *und dieses*, *καὶ ἰδού*,

Hier.: *et ecce;* V. 9 כְּכַנְפֵי הַחֲסִידָה *wie Flügel des Storches,* *πτέρυγας ἔποπος Flügel des Wiedehopfs;* V. 11 בְּאֶרֶץ שִׁנְעָר *im Lande Sinear* (Gebiet Babels), *ἐν γῇ Βαβυλῶνος;* das. וְהוּכַן וְהֻנִּיחָה *und sie* (die Wohnung) *wird bestellt, und es* (das Epha) *wird hingesetzt, καὶ ἑτοιμάσσαι, καὶ θήσουσιν αὐτὸ et praeparant et ponant eam;* das. עַל מְכֻנָתָהּ *auf sein Fufsgestell, ἐπὶ τὴν ἑτοιμασίαν αὐτοῦ, super praeparationem.*

6, 3. 7 אֲמֻצִּים *rothe, ψαροὶ, bunte, scheckige, vielfarbige;* V. 10 die eigenen Namen übersetzt: מֵחֶלְדַּי *von Chaldai, παρὰ τῶν ἀρχόντων,* viell. מֵחֹלִים oder מֵהֹרִים, und das. מֵאֵת טוֹבִיָּה *von Tobia, παρὰ τῶν χρησίμων αὐτῆς, ab utilibus eius;* der Alex. las nicht טוֹבִיָּה *Güte Jehovas,* sondern טוֹבֶיהָ; und מֵאֵת יְדַעְיָה *von Idaja* (*der Jehova kennt,* Fürst *Gottkundiger*), *παρὰ τῶν ἐπεγνωκότων αὐτὴν, ab iis, qui cognoverunt eam,* der Alex. las יְדָעוּהָ; V. 12 יִצְמָח *wird sprossen, ἀνατελεῖ, orietur;* V. 13 עַל־כִּסְאוֹ *auf seinem Throne, ἐκ δεξιῶν, a dextris eius* (den Sinn ausdrückend); V. 14, wo der Alex. die Worte: לְחֵלֶם וּלְטוֹבִיָּה וְלִידַעְיָה וּלְחֵן בֶּן־צְפַנְיָה (die Kronen werden sein) *für Chelem und für Tobia und für Jedaia und für Chen* (Rück.: *zum Schmuck,* Ew.: *der Gunst*) *dem Sohn Zephanjas,* (*ἔσται*) *τοῖς ὑπομένουσι, καὶ τοῖς χρησίμοις αὐτῆς, καὶ τοῖς ἐπεγνωκόσιν αὐτὴν, καὶ εἰς χάριτα υἱοῦ Σοφονίου,* (erit) *exspectantibus, et utilibus eius, et qui cognoverunt eam et in gratiam filii Sophoniae.* Statt חֵלֶם (*Traum*) las der Alex. חֹלִים von חול s. v. a. יָחַל *warten* und nahm לְחֵן nicht als Nom. propr., sondern in der Bedeutung *zur Gunst, Gnade* (über טוֹבִיָּה und יְדַעְיָה s. 6, 10); das. לְזִכָּרוֹן *zum Andenken, zum Gedächtnifs, εἰς ψαλμόν.*

7, 2 בֵּית־אֵל (sandte) *Bethel* (die Einwohner Bethels), Viele *zum Hause Gottes, εἰς Βαιθὴλ, in Bethel;* daselbst רֶגֶם מֶלֶךְ *Regem Melech* (*Freund* [رَجْم] *des Königs*), *Ἀρβεσεὲρ* (Ms. Alex. *Ἀρβεσεσέρ*), *ὁ βασιλεύς.* Statt רֶגֶם מֶלֶךְ, welche Worte auch der Chaldäer hat, hat der Syrer ܘܫܕܪ ܪܒܡܓܘܫ ܡܠܟܐ (misit) . . *Rabmogum, misitque rex,*

Hier.: *Rogommolech*, der Arab. رَبْمَغ *Rabmagum*, der Syr. las in seinem Codex רַב־מָג wie Jer. 39, 8. Keiner unter den Alten hat den rechten Sinn der hebräischen Worte erkannt. Hier. bemerkt in s. Comment.: „Hoc quod scriptum est in LXX: *misit de Bethel Sarasar et Arabesser rex*, nullus nostrorum potuit exponere; neque enim quod male versum est ex Hebraeo, nulla ratione explanari potest. Quis est enim iste Sarasar vel *Arabesser, rex?* aut cuius rex provinciae? aut in quam, vel de qua misit Bethel? aut cuius Bethel rex esse poterat Arabesser, quae olim cum Judaea fuerat destituta et eo tempore nequaquam vocabatur Bethel, id est *domus dei*, sed *Beth-Aven*, id est *domus idoli.*" Woher das Ἀρβεσεὲρ des Alex. statt רֶגֶם, ist dunkel. — V. 5 וְזֶה *und diese, καὶ ἰδοὺ*, וְהֵן; V. 7 שְׁלֵוָה Fem. von שָׁלֵו *ruhig, sicher, εὐθηνοῦσα abundans, fertilis* (viell. εὐθυνοῦσα zu lesen; das. הַנֶּגֶב *das Mittagsland, Mittagsgegend; die Südgegend* Palästinas (vom ungebräuchlichen נָגַב im Syr., Chald. und Sam. *trocken sein, ἡ ὀρεινὴ, montana*, weil die südlichen Berge Judäas dürre und trocken waren; V. 11 כָּתֵף סֹרֶרֶת *widerspenstige Schulter, νῶτον παραφρονοῦντα, dorsum contemnens*; V. 12 שָׁמִיר *Diamant*, eigentl. *Dorn, Stachel*, weil mit der Spitze des Diamants eingeschnitten oder gegraben wird, arab. سَمُور, *ἀπειθῆ, inobediens* (erklärend übersetzt, indem ein einem Diamant gleichendes Herz hart, unempfänglich und unfolgsam ist); V. 14 אֶרֶץ־חֶמְדָּה *das anmuthige, theure Land, γῆν ἐκλεκτὴν, terram electam.*

8, 6 יִפָּלֵא *ist wunderbar, außerordentlich, ist schwer zu vollbringen, ἀδυνατήσει, impossibile erit?*; V. 7 מֵאֶרֶץ מְבוֹא הַשָּׁמֶשׁ *vom Lande des Niedergangs der Sonne, ἀπὸ γῆς δυσμῶν*; 8, 12: זֶרַע הַשָּׁלוֹם *der Same des Friedens, δείξω εἰρήνην, pacem monstrabo*, viell. אֶזְרַע *ich will zerstreuen, säen* gelesen und den Sinn angebend; nicht so wahrsch. אֶרְאֶה; V. 13 בְּרָכָה *eine Segnung, ἐν εὐλογίᾳ, in benedictione*; das. אַל־תִּירָאוּ *fürchtet nicht*, erklärend *θαρσεῖτε, confidite*; V. 15

שַׁבְתִּי *ich bin zurückgekehrt*, *παρατέταγμαι*, *paratus sum*; das. לֹא־תִירְאוּ *fürchtet nicht*, *θαρσεῖτε*, *vertraut*; V. 21 הָלְכוּ *es gehen*, *συνελεύσονται*, *es werden sich sammeln* (den Sinn angebend); V. 22 עֲצוּמִים *grofs*, *mächtig*, *πολλὰ* (*ἔθνη*) erklärend; das. אֶת־יְהוָה צְבָאוֹת (*sie suchen*) *Jehova der Heerschaaren*, *τὸ πρόσωπον κυρίου παντοκράτορος*; V. 23 אֲשֶׁר *an welchen* (Tagen), *da*, *ἐὰν*.

9, 1 חַדְרָךְ *Chadrach*, *Σεδρὰχ* (Manusc. *Σεδραχ*); das. מְנֻחָתוֹ *seine Ruhe*, *Ruhestätte*, *θυσία αὐτοῦ*, *sacrificium eius*, falsch מִנְחָתוֹ gelesen, wie 2 Sam. 14, 17; V. 2 חֲמָת תִּגְבָּל־בָּהּ *Hamath grenzt daran*, *ἐν Ἡμὰθ ἐν τοῖς ὁρίοις αὐτῆς*; V. 6 מַמְזֵר *Bastart* (Hurenkind), *ἀλλογενεῖς*, *alienigenae*, *Fremdlinge*; das. גְּאוֹן פְּלִשְׁתִּים *der Stolz der Philister*, *ὕβριν ἀλλοφύλων*, *iniuriam alienigenarum*, פֶּרֶשׁ *Auswanderung*, daher פְּלִשְׁתִּים *Ausgewanderte*; die Philister waren ein eingewandertes Volk aus Caphtor; V. 7 כְּאַלֻּף *wie ein Fürst*, *Stammhaupt*, Syr. ܐܠܘܦܐ *principes*, *ὡς χιλίαρχος*, von אֶלֶף *tausend* abgeleitet; V. 8 מִצָּבָה *Besetzung* von נָצַב = יָצַב *stellen*, *ἀνάστημα*, *munimentum*; V. 9 נוֹשָׁע *siegreich*, *σώζων*, *salvans*; das. חֲמוֹר *Esel*, *ὑποζύγιον*, *Lastthier*, *Zugthier*; עַל־עַיִר בֶּן־אֲתֹנוֹת *auf einem Füllen, dem Sohne der Eselinnen*, *ἐπὶ πῶλον νέον*, *et pullum novum*; V. 12 לְבִצָּרוֹן *zur Veste*, *ἐν ὀχυρώμασι*, *in munitionibus*; V. 13 שַׂמְתִּיךְ *ich werde dich machen*, *ψηλαφήσω σε*, *attrectabo te*, d. i. מִשַּׁשְׁתִּי; V. 16 מִתְנוֹסְסוֹת *sich glänzend erhebend*, *glänzend*, Ges.: *scheinend*, *κυλίονται*, *volvuntur*; V. 17 תִּירוֹשׁ יְנוֹבֵב בְּתֻלוֹת *Most macht Jungfrauen sprossen*, *οἶνος εὐωδιάζων εἰς παρθένους*, *vinum boni odoris ad virgines*.

10, 1 מְטַר־גֶּשֶׁם *Strom-*, *Gufsregen*, *ὑετὸν χειμερινὸν*, *pluviam hyemalem*, weil im Winter die Regen häufig und stark sind; das. חֲזִיזִים *Blitze*, eig. *Pfeile* (von חָזַז, خَزَّ *durchbohren*, *einschneiden*), *φαντασίας*, *visa*, *apparitiones*; V. 2 הַתְּרָפִים *die Hausgötter*, *Penaten*, *Schutzgötter*, nach Fürst eig. *Erhalter*, *Ernährer* (von תָּרַף *nähren*, *speisen*, تَرَفَ *reichlich*

genährt sein, reichlich geniefsen), οἱ ἀποφθεγγόμενοι, *qui loquebantur*; das. אָוֶן *vanum*, *vanitas*, *Nichtiges*, κόπους, *labores*; das. הַקּוֹסְמִים *die Wahrsager* (von קָסַם *schneiden, theilen*, arab. قَسَمَ *theilen, zerschneiden*, daher *bestimmen, wahrsagen, weissagen* von falschen Propheten (Ezech. 13, 9; 21, 28; 22, 28; 5 Mos. 18, 10), μάντεις, *divini*; das. חֲזוּ *sahen*, ὁράσεις, *visiones*, wohl חָזוֹן oder חֲזוֹן *Gesicht* gelesen; das. נָסְעוּ *sie sind gezogen, gewandert*, ἐξηράνθησαν, *arefacti sunt*, lies ἐξήρθησαν (Compl.), *ablati sunt*; V. 3 עַל־הָעַתּוּדִים *über die Böcke*, ἐπὶ τοὺς ἀμνοὺς, *super agnos*; das. הוֹדוֹ (*das Rofs*) *seines Ruhmes*, (ἵππον) εὐπρεπῆ αὐτοῦ, *decorum suum*; V. 6 רִחַמְתִּים *erbarmet habe ich mich ihrer* oder *begnadigt habe ich sie*, ἠγάπησα αὐτούς; V. 7 גִבּוֹר *Held*, μαχηταὶ, *bellatores*; V. 8 אֶשְׁרְקָה *ich will pfeifen*, σημανῶ, *significabo*; אֲקַבְּצֵם *ich werde sie sammeln*, εἰςδέξομαι αὐτοὺς, *suscipiam illos*; V. 9 חָיוּ אֶת־בְּנֵיהֶם *sie leben mit ihren Söhnen*, ἐκθρέψουσι, *nutrient filios suos* (erklärend); V. 10 אֲקַבְּצֵם *ich werde sie sammeln*, εἰςδέξομαι αὐτοὺς, *suscipiam eos*; das. אֶל־אֶרֶץ גִּלְעָד *zum Lande Gilead*, εἰς τὴν Γαλααδῖτιν; das. וְלֹא יִמָּצֵא לָהֶם *und nicht gefunden wird für sie* (ein Ort, Raum), καὶ οὐ μὴ ὑπολειφθῇ ἐξ αὐτῶν οὐδὲ εἷς, *et nullus ex eis erit*; V. 11 הוּרַד *herabgebracht, herabgeworfen* (wird der Stolz), ἀφαιρεθήσεται, *auferetur*.

11, 2 בְּרוֹשׁ *Cypresse*, πίτυς, *pinus*; das. אַדִּירִים *die Herrlichen*, μεγιστᾶνες, *optimates*; daselbst שֻׁדָּדוּ *sie sind zerstört*, ἐταλαιπώρησαν, *miseri facti sunt*; das. כִּי יָרַד יַעַר הַבָּצוּר *weil gefallen* (eig. *herabgestiegen*) *ist der Wald, der hohe* (unzugängliche), ὅτι κατεσπάσθη ὁ δρυμὸς ὁ σύμφυτος, *quia succisus est saltus consitus*; V. 5 רֹעֵיהֶם לֹא יַחְמוֹל עֲלֵיהֶן *und ihre Hirten, nicht schonet er sie*, καὶ οἱ ποιμένες αὐτῶν οὐκ ἔπασχον οὐδὲν ἐπ' αὐτοῖς, *et pastores earum nihil patiebantur super eis*; V. 8 תִּקְצַר *ungeduldig* (eig. *kurz*) ward meine Seele, βαρυνθήσεται, *ingravescet* anima mea (Einige wollen תִּקְצֹף *ward aufgebracht* gelesen haben); das. ihre Seele *war empört* (eig. *hatte Ekel*) *gegen mich* (בָּחֲלָה בִי), αἱ

ψυχαὶ αὐτῶν ἐπωρύοντο ἐπ' ἐμέ, animae eorum contra me gemuerant; V. 9 הַנִּכְחֶדֶת תִּכָּחֵד *das zu Vernichtende wird vernichtet werden, τὸ ἐκλεῖπον ἐκλιπέτω, quod deficit, deficiat*; V. 10. 14 אֶגְדַּע *ich zerbrach* (eig. *hieb ab*), *ἀποῤῥίψω, proiiciam*, אֲשֶׁר כָּרַתִּי אֶת־כָּל־הָעַמִּים *welchen* (Bund) *ich geschlossen mit allen Völkern, ἣν διεθέμην πρὸς πάντας τοὺς λαούς, quod disposui ad* (־אֶל) *omnes populos*; V. 12 אִם־לֹא *wenn nicht, ἢ aut;* das. וַיִּשְׁקְלוּ *und sie wogen, καὶ ἔστησαν, et statuerunt*; V. 13 אֶל־הַיּוֹצֵר *zum Töpfer, Bildner* (Schaffner), *εἰς τὸ χωνευτήριον, in conflatorium, fornacem fusoriam, in den Schmelzofen*; V. 15 אֱוִלִי *eines Thörichten* (Hirten), *ἀπείρου, imperiti*; V. 16 הַנִּכְחָדוֹת *das Umkommende, τὸ ἐκλιμπάνον, quod deficit*; הַנַּעַר *das Verirrte, Umherirrende*, eig. *das Verschlagene, Weggetriebene, τὸ ἐσκορπισμένον*; הַנִּצָּבָה *das Stehende, τὸ ὁλόκληρον, integrum*; יְכַלְכֵּל *pflegt, ernährt er, κατευθύνῃ, diriget*; das. בְּשַׂר הַבְּרִיאָה *das Fleisch des Fetten, τὰ κρέα τῶν ἐκλεκτῶν, carnes electorum* (erklärend); das. פַּרְסֵיהֶן יְפָרֵק *ihre Klauen zerbricht er, τοὺς ἀσταγάλους αὐτῶν ἐκστρέψει, talos eorum pervertet*; V. 17 הוֹי רֹעִי הָאֱלִיל *o Hirt der Nichtigkeit, Ὦ οἱ ποιμαίνοντες τὰ μάταια, o qui pascitis vana* (viell. רֹעֵי oder רֹעִים gelesen).

12, 2 סַף־רַעַל *Becken des Taumels, πρόθυρα σαλευόμενα, superliminaria, quae moventur*; V. 3 אֶבֶן מַעֲמָסָה *Laststein, λίθον καταπατούμενον, lapidem, qui conculcatur* (wahrsch. hat der Alex. nicht מִרְמָס oder מִרְמָסָה *das, was mit Füſsen getreten wird*, gelesen, sondern den Sinn ausgedrückt); das. כָּל־עֹמְסֶיהָ שָׂרוֹט יִשָּׂרֵטוּ *alle die ihn* (den Stein) *aufheben, werden sich reiſsen* (verletzen), *πᾶς ὁ καταπατῶν αὐτὴν ἐμπαίζων ἐμπαίξεται, omnis, qui conculcaverit eam illudens illudet* (der Alex. scheint שָׂרוֹק יִשָּׂרְקוּ gelesen und ט mit ק verwechselt zu haben); V. 6 כְּכִיּוֹר *wie eine Pfanne, Becken, ὡς δαλὸν, sicut torrem*; das. בְּעָמִיר *unter Garben, ἐκ καλάμῃ, in stipula*; das. תַּחְתֶּיהָ *an ihren Ort, καθ' ἑαυτὴν, per seipsam*; V. 8 הַנִּכְשָׁל *der Strauchelnde, qui offenderit, ὁ ἀσθενῶν ἐν αὐτοῖς;* V. 10 אֵת אֲשֶׁר־דָּקָרוּ *welchen sie durchbohrt haben, ἀνθ' ὧν κατωρχήσαντο, pro eo, quod in-*

sultaverunt (der Alex. las רָקְדוּ oder er wollte den vermeintlichen Sinn ausdrücken; עַל־הַיָּחִיד *wie über den Einzigen, Erstgeborenen, ὡς ἐπ' ἀγαπητῷ, quasi super dilectum*; V. 11 בְּבִקְעַת מְגִדּוֹן *im Thale Megiddon, ἐν πεδίῳ ἐκκοπτομένου, quod in campo, succiditur* (= מְגֻדָּע Jes. 9, 9); V. 13 הַשִּׁמְעִי falsch *Συμεών*).

13, 1 לְחַטָּאת וּלְנִדָּה *für Sünde und Befleckung, εἰς τὴν μετακίνησιν, καὶ εἰς τὸν χωρισμόν, in transmutionem et in separationem* (erklärende Uebersetzung); V. 2 אֶת־הַנְּבִיאִים *die Propheten*, erklärend τοὺς ψευδοπροφήτας; V. 3 דְּקָרֻהוּ *es werden durchbohren, συμποδιοῦσιν, compedient*; V. 4 וְלֹא יִלְבְּשׁוּ אַדֶּרֶת שֵׂעָר *und sie werden sich nicht kleiden mit dem Pelz* (eig. *mit dem haarigen Mantel;* Rück. : *und werden nicht anthun den Mantel von Wolle*), *καὶ ἐνδύσονται δέῤῥιν τριχίνην, et induentur pelle Cilicina* (das לֹא ist übergangen); das. לְמַעַן כַּחֵשׁ *um zu lügen, ἀνθ' ὧν ἐψεύσαντο, quia mentiti sunt*; V. 5 אָדָם הִקְנַנִי *ein Mensch hat mich gekauft*, erklärend ἄνθρωπος ἐγέννησέ με, *homo genuit me*; V. 6 בֵּית מְאַהֲבָי *im Hause meiner Freunde, ἐν τῷ οἴκῳ τῷ ἀγαπητῷ μου, in domo dilecta mea*; V. 7 עַל־גֶּבֶר עֲמִיתִי *über den Mann meiner Gemeinschaft, mein Nächster, ἐπὶ ἄνδρα πολίτην μου, super virum civem meum*; das. תְּפוּצֶיןָ הַצֹּאן *es zerstreut sich die Heerde* (die Schafe), *ἐκσπάσατε τὰ πρόβατα, avellite oves.*

14, 2 תִּשָּׁגַלְנָה (die Weiber) *werden geschändet, μολυνθήσονται, polluentur* (den Ausdruck mildernd); V. 3 כְּיוֹם הִלָּחֲמוֹ בְּיוֹם קְרָב *wie am Tage seines Kriegführens, am Tage der Schlacht, καθὼς ἡμέρα παρατάξεως αὐτοῦ ἐν ἡμέρᾳ πολέμου, sicut dies commissionis eius in die praelii*; V. 4 גֵּיא גְדוֹלָה מְאֹד (der Oelberg wird sich spalten) *in ein sehr grosses Thal, χάος μέγα σφόδρα, vorago* (hiatus) *magna nimis*; V. 8 אֶל־הַיָּם הַקַּדְמוֹנִי *zum vorderen* (todten) *Meere, εἰς τὴν θάλασσαν τὴν ἐσχάτην, ad mare novissimum*; das. בַּחֹרֶף *im Herbste* (eig. zur Zeit des Obstpflückens (wie das Arab. خَرِيف von חָרַף, خَرَف *pflücken*), *ἐν ἔαρι, in vere*;

V. 10 כָּעֲרָבָה wie *die Wüste* (*die Ebene* und Niederung an beiden Seiten des Jordans und des todten Meeres von Jericho bis zum älanitischen Busen), *καὶ τὴν ἔρημον*, viell. וְהָעֲרָבָה gelesen; das. וּמִגְדָּל *und* (bis zu) *dem Thurme, καὶ ἕως τοῦ πύργου, et usque ad turrim*; V. 13 מְהוּמָה *Getümmel, Verwirrung, ἔκστασις, stupor*; das. עָלְתָה יָדוֹ *es erhebt dessen Hand sich*, erklärend *καὶ συμπλακήσεται ἡ χεὶρ αὐτοῦ*; V. 14 תִּלָּחֵם *es wird kriegen, streiten, παρατάξεται, praeparabitur*; das. וְאֻסַּף חֵיל *und gesammelt wird die Kraft, καὶ συνάξει* (אָסַף) *τὴν ἰσχὺν, et congregabit robur*; V. 16 מִדֵּי שָׁנָה בְּשָׁנָה *von Jahr zu Jahr, κατ' ἐνιαυτὸν, per singulos annos*.

5) Es giebt auch Stellen, wo der Alex. eine *andere Person ausdrückt*, als der hebr. Text hat. Dahin gehören 2, 4 (8) אֵלַי *zu mir, πρὸς αὐτον* (אֵלָיו); V. 11 (15) שָׁכַנְתִּי *ich wohne, κατασκηνώσουσιν, sie werden wohnen* (שָׁכְנוּ); V. 13 (17) הַס *sile, εὐλαβείσθω, timeat*; 3, 4 הַלְבֵּשׁ אֹתְךָ *bekleide dich, ἐνδύσατε αὐτὸν* (אֹתוֹ) *induite eum*; 4, 7 הוֹצִיא *educet, ἐξοίσω, educam* (אוֹצִיא); 7, 3 הִנָּזֵר *τὸ ἁγίασμα, abgesondert, geschieden zu werden, sanctificare me debeo* (אֶנָּזֵר); das. עָשִׂיתִי (wie) *ich gethan habe, ἐποίησεν, fecit* (עָשָׂה); V. 12 הַתּוֹרָה *das Gesetz, τοῦ νόμου μου* (תּוֹרָתִי); 8, 8 וְשָׁכְנוּ *und sie wohnen, καὶ κατασκηνώσω* (וְאֶשְׁכֹּן); 9, 10 הִכְרַתִּי *ich rotte aus, ἐξολοθρεύσει, disperdet*, wie der Syr. ܢܶܣܰܦ *perdet* (wohl ein griechischer Abschreibefehler); V. 11 שִׁלַּחְתִּי *entlasse ich, ἐξαπέστειλας*, wie Hier. *emisisti* (שִׁלַּחְתָּ); 13, 6 וְאָמַר *und er sprach*, Hier. *dicetur, καὶ ἐρῶ, et dicam* (וְאֹמַר); V. 7 תְּפוּצֶיןָ *es zerstreuen sich* (die Schafe), *ἐκσπάσατε, avellite oves*; 14, 5 נַסְתֶּם *ihr fliehet, φραχθήσεται, obturabitur* (נִסְתַּם von סָתַם *verstopfen, verschliefsen*, Niph. *zugemacht, verschlossen werden*; auch das im folgenden zweimal vorkommende נַסְתֶּם *ihr fliehet* hat der Alex. נִסְתַּם gelesen).

6) *Doppelte Uebersetzungen* desselben Wortes finden sich 1, 8, wo שְׂרֻקִּים (*ἵπποι*) *ψαροὶ καὶ ποικίλοι* (*cinericii*

et varii), und 4, 12, wo הַמְּרִיקִים τῶν ἐπιχεόντων καὶ ἐπαναγόντων wiedergegeben wird.

7) Sehr häufig findet sich eine *Verschiedenheit im Numerus*; am öftersten hat der Alex. einen Plural für den hebräischen Singular. Dieses ist der Fall 1, 17 מִטּוֹב *vom Guten*, ἐν ἀγαθοῖς (בְּטוֹב); 2, 7 (11) הִמָּלְטִי יוֹשֶׁבֶת *rette dich, du Bewohnerin*, ἀνασώζεσθε οἱ κατοικοῦντες, *salvamini, qui habitatis*; V. 11 (15) שָׁכַנְתִּי *ich wohne*, κατασκηνώσουσιν, *habitabunt* (שָׁכְנוּ); 3, 4 עֲוֹנֶךָ *deine Schuld*, τὰς ἀνομίας σου, *iniquitates tuas*; das. הַלְבֵּשׁ אֹתְךָ *bekleide dich*, ἐνδύσατε αὐτὸν, *induite eum*; V. 7 אֶת־חֲצֵרָי *meine Höfe*, τὴν αὐλήν μου; 4, 3 עַל־שְׂמֹאלָהּ *zu seiner Linken*, ἐξ εὐωνύμων, *a sinistris*; V. 9 יָדַעַתְּ *du erkennest*, ἐπιγνώσῃ, *scies*, Hier.: *scietis*; V. 10 לְיוֹם קְטַנּוֹת *den Tag der Geringheit*, εἰς ἡμέρας μικράς; V. 11 שְׂמֹאולָהּ *zur Linken*, ἐξ εὐωνύμων, *a sinistris*; 5, 11 וְהוּכַן וְהֻנִּיחָה *und sie wird bestellt und sie wird hingesetzt*, καὶ ἑτοιμάσαι, καὶ θήσουσιν αὐτὸ, *et praeparent et ponant eam* (וְהוֹכֵן וְהִנִּיחָה); 6, 10 אֲשֶׁר־בָּאוּ *welche gekommen sind* (Σοφονίου) τοῦ ἥκοντος, *qui venit*; V. 14 וְהָעֲטָרוֹת *und die Kronen*, ὁ δὲ στέφανος; 7, 7. 12 בְּיַד *in der* (durch die) *Hand*, ἐν χερσὶ, *in manibus*; V. 10 אַל־תַּחְשְׁבוּ בִּלְבַבְכֶם *sinnet nicht in eurem Herzen*, μὴ μνησικακείτω ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν; 8, 23 עִמָּכֶם *mit euch*, μετὰ σοῦ *mit dir*; auch der Syr. hat das erste עִמָּכֶם, ܥܡܟ *mit dir* wiedergegeben. — 9, 2 חָכְמָה *ist weise*, ἐφρόνησαν, *sapientes sunt*; V. 3 מָצוֹר *Veste, Festungswerk*, ὀχυρώματα, *munitiones*; V. 4 יוֹרִשֶׁנָּה *wird es* (Tyrus) *einnehmen lassen*, κληρονομήσει αὐτοὺς, *possedet eos* (Tyrus und Sidon); V. 7 דָּמָיו מִפִּיו *sein Blut aus seinem Munde*, τὸ αἷμα αὐτῶν ἐκ στόματος αὐτῶν; das. שִׁקֻּצָיו *seine Gräuel*, τὰ βδελύγματα αὐτῶν, *abominationes eorum*; das. וְנִשְׁאַר גַּם־הוּא *übrig bleibt auch er*, ὑπολειφθήσονται καὶ οὗτοι, *relinquentur et isti*; das. הָיָה כְּאַלֻּף *wird wie ein Fürst*, ἔσονται ὡς χιλίαρχος, *erunt ut Chiliarchus*; V. 10 מִנָּהָר (κατάρξει, *dominabitur*) ποταμῶν, *fluminibus*; V. 12 לְבִצָּרוֹן *zur Veste*, ἐν ὀχυρώμασι, *in munitionibus*; das. מִשְׁנֶה

Doppeltes, διπλᾶ, *duplicia*; V. 15 אָכְלוּ *sie werden essen*, ὑπερασπιεῖ αὐτούς, *consumet eos*; das. כַּמִּזְרָק *wie das Becken*, τὰς φιάλας. — 10, 2 אָוֶן *Falsches*, κόπους, *labores*; V. 7 כְגִבּוֹר *wie ein Held*, ὡς μαχηταὶ, *bellatores*; V. 11 הִכָּה *er schlägt*, πατάξουσι, *percutient*; das. יְאוֹר *Fluſs*, ποταμῶν. — 11, 3 יִלְלַת הָרֹעִים *des Geheuls der Hirten*, θρηνούντων ποιμένων, *lugentium pastorum*; V. 4 רְעֵה אֶת־צֹאן הַהֲרֵגָה *weide die Schlachtheerde*, ποιμαίνετε τὰ πρόβατα τῆς σφαγῆς, *pascite oves occisionis*; V. 5 יֹאמַר *spricht*, ἔλεγον, *dicebant*; das. וַאעְשִׁר *und ich ward reich*, πεπλουτήκαμεν, *divites facti sumus*; das. לֹא יַחְמוֹל עֲלֵיהֶן *nicht wird er sie schonen*, οὐκ ἔπασχον οὐδὲν ἐπ' αὐτοῖς, *nihil patiebantur super eis*; V. 8 וְגַם־נַפְשָׁם בָּחֲלָה בִי *und auch ihre Seele ward überdrüssig meiner*, καὶ γὰρ αἱ ψυχαὶ αὐτῶν ἐπωρύοντο ἐπ' ἐμέ, *et animae eorum rugiebant super me*; V. 9 בְּשַׂר רְעוּתָהּ *das Fleisch der Andern*, eig. *ihrer Freundin*, τὰς σάρκας τοῦ πλησίον αὐτοῦ, *carnes proximi sui*; V. 11 אֶת־צֹאן *die Heerde*, τὰ πρόβατα, *oves*; V. 13 אֹתוֹ *es*, αὐτούς, *eos* (argenteos); V. 15 כְּלִי *das Gefäſs*, σκεύη ποιμενικά, *vasa pastoralia*; V. 16 הַנִּכְחָדוֹת *die Umkommenden* oder *das Umkommende*, τὸ ἐκλιμπάνον, *quod deficit*; das. בְּשַׂר הַבְּרִיאָה *das Fleisch des Fetten*, τὰ κρέα τῶν ἐκλεκτῶν, *carnes electorum*; V. 17 הוֹי רֹעִי הָאֱלִיל *o, Hirt der Thörigkeit*, Ὦ οἱ ποιμαίνοντες τὰ μάταια, *o qui pascitis vana*; das. עֹזְבִי הַצֹּאן *verlassend die Heerde*, καταλελοιπότες τὰ πρόβατα. — 12, 2 סַף־רַעַל *Becken des Taumels*, ὡς πρόθυρα σαλευόμενα, *ut superliminaria, quae moventur*; V. 3 כָּל־עֹמְסֶיהָ שָׂרוֹט יִשָּׂרֵטוּ *Alle, die ihn* (den Laststein) *heben, werden sich zerreiſsen (quetschen)*, πᾶς ὁ καταπατῶν αὐτὴν ἐμπαίζων ἐμπαίξεται, *omnis, qui conculcaverit eum illudens illudet*; V. 5 אַמְצָה לִי *stärke mir*, εὑρήσομεν ἑαυτοῖς, *inveniemus nobis eos*; V. 7 יֹשֵׁב *des Bewohners*, τῶν κατοικούντων, *habitatorum*; V. 10 יוֹשֵׁב *Bewohner Jerusalems*, ἐπὶ τοὺς κατοικοῦντας Ἱερουσαλήμ; das. וְהָמֵר *und wehklagen*, καὶ ὀδυνηθήσονται, *et dolebunt*. — 13, 4 לְמַעַן כַּחֵשׁ *zum Lügen*, ἀνθ' ὧν ἐψεύσαντο, *quia mentiti sunt*; V. 6 בֵּית מְאַהֲבָי *im Hause meiner Freunde*, ἐν τῷ οἴκῳ

ἀγαπητῷ μου, in domo dilecta mea (מְאַהֲבָי); V. 7 עַל־רֹעִי *über meinen Hirten, ἐπὶ τοὺς ποιμένας μου, super pastores meos*; das. הַךְ־אֶת־הָרֹעֶה *schlage den Hirten, πατάξατε τοὺς ποιμένας, percutite pastores*; das. וּתְפוּצֶיןָ הַצֹּאן *und es zerstreut sich die Heerde, καὶ ἐκσπάσατε τὰ πρόβατα, et avellite oves.* — 14, 6 יְקָרוֹת *Kostbarkeiten, καὶ ψύχη*, d. i. וְקָרָה; V. 12 הָמֵק בְּשָׂרוֹ *Schwinden seines Fleisches, τακήσονται αἱ σάρκες αὐτῶν, tabescent carnes eorum*; das. וְהוּא עֹמֵד *und er steht, ἑστηκότων, stantium*; das. עֵינָיו *seine Augen, οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν*; V. 15 הַסּוּס *des Rosses, τῶν ἵππων*; V. 16 מִדֵּי שָׁנָה *vom Jahre, κατ' ἐνιαυτὸν, per singulos*; V. 20 עַל־מְצִלּוֹת *auf den Schellen, ἐπὶ τὸν χαλινὸν* (super frenum).

8) Auch giebt es Stellen, wo der Alex. *ein im Hebräischen vorkommendes Suffix nicht wiedergiebt* oder *wo er ein nicht vorhandenes ausdrückt.* Zu diesen Stellen gehören : 1, 9 אֲדֹנִי *mein Herr, κύριε* (viell. las er אֲדֹנָי eine Bezeichnung Jehovas); V. 17 עָרַי *meine Städte, πόλεις* (auch hat der Syr. kein Suffix ausgedrückt). — 3, 9 פִּתֻּחָהּ *seine Sculptur, sein Schnitt, βόθρον.* — 4, 2 גֻּלָּהּ *sein Oelkrug, λαμπάδιον*; V. 5 אֲדֹנִי *mein Herr, κύριε*; V. 11 עַל־שְׂמֹאולָהּ *zu seiner Linken, ἐξ εὐωνύμων, a sinistris*; V. 13 אֲדֹנִי *mein Herr, κύριε.* — 5, 2 רָחְבָּהּ *ihre Breite, πλάτους.* — 6, 4 אֲדֹנִי *mein Herr, κύριε*; V. 8 וַיַּזְעֵק אֹתִי *und er rief mich an, καὶ ἀνεβόησε.* — 7, 12 הַתּוֹרָה (um nicht zu hören) *das Gesetz, τοῦ νόμου μου.* — 8, 12 הָעָם *des Volkes, τοῦ λαοῦ μου*; V. 23 עִמָּכֶם *mit euch, μετὰ σοῦ.* — 9, 10 מָשְׁלוֹ *seine Herrschaft, κατάρξει, er wird herrschen* (מָשַׁל); V. 14 חִצּוֹ *sein Geschofs, βολὶς*; das. תֵּימָן *Süden, ἀπειλῆς αὐτοῦ* (אֵימָתוֹ); V. 15 אָכְלוּ *sie essen (werden essen), καταχώσουσιν αὐτοὺς, consument eos*; das. כָּבְשׁוּ *niedertreten, καταναλώσουσιν αὐτοὺς, obruent eos*; das. וְשָׁתוּ הָמוּ *und sie trinken, brausen, καὶ ἐκπίονται αὐτοὺς, et bibent eos*, indem הֲמוֹ *sie* statt הָמוּ gelesen wurde. — 14, 2 הָעָם (das Uebrige) *des Volkes, τοῦ λαοῦ μου.*

9) Stellen, an welchen der Alex. *nomina propria nicht für solche gehalten und daher übersetzt hat*, haben wir be-

reits unter Nr. 3 angeführt. Sie sind 6, 10 die Namen מֵאֵת טוֹבִיָּה *παρὰ τῶν χρησίμων* (ab utilibus eius), und מֵאֵת יְדַעְיָה *παρὰ τῶν ἐπεγνωκότων αὐτήν*, *von Tobia und von Jedaia*; 6, 14 לְחֵלֶם וּלְטוֹבִיָּה וְלִידַעְיָה וּלְחֵן (*und die Kronen werden sein*) *für Chelem und Tobia und Jedaja und Chen*, *ἔσται τοῖς ὑπομένουσι, καὶ τοῖς χρησίμοις αὐτῆς, καὶ τοῖς ἐπεγνωκόσιν αὐτήν, καὶ εἰς χάριτα, erit exspansibus, et utilibus eius, et qui cognoverunt eam et in gratiam*; 12, 11 הֲדַדְרִמּוֹן *Hadadrimmon*, *ῥοῶνος*, *malogranati*, und das. מְגִדּוֹן (im Thale) *Megiddo*, (*ἐν πεδίῳ*) *ἐκκοπτομένου*, (*in campo*) *succiditur*, der Alex. las מְגֻדָּע.

10) Auch hat der Alex. *nomina propria*, *welche sich im hebräischen Grundtext nicht finden*. So hält er das Zeitwort רָאֲמָה *sie erhebt sich* 14, 10 für den Namen *Rama*, indem er es *Ῥαμά* wiedergegeben hat. In Folge der falschen Verbindung von zwei Wörtern zu einem hat derselbe 11, 7. 11 nicht לָכֵן עֲנִיֵּי *darum die elendesten* (der Heerde), sondern לִכְנַעֲנִית *εἰς τὴν Χαναανῖτιν* (*τὰ πρόβατα*) gelesen.

11) Die Bezeichnungen Gottes יְהוָֹה צְבָאוֹת *Jehova der Heerschaaren*, werden 1, 3; 7, 4 wiedergegeben durch *κύριος τῶν δυνάμεων*, durch *κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ* 10, 3 und sehr oft durch *κύριος παντοκράτωρ*, 1, 3. 6. 12. 14. 16; 2, 8 (12). 9 (13); 3, 7. 9; 4, 9; 5, 5; 6, 15; 7, 3. 8—12; 8, 2. 4. 6. 7. 22; 12, 5, יְהוָֹה gewöhnlich durch *κύριος* aber auch durch *κύριος παντοκράτωρ*, 1, 13 ed. Compl. bloss *κύριος* יְהוָֹה אֱלֹהָי durch *κύριος παντοκράτωρ* 11, 4 und נְאֻם יְהוָֹה *Ausspruch Jehovas*, durch *λέγει κύριος*, 2, 5. 10; 3, 10; 5, 5; 8, 6; 10, 12; 11, 6; 13, 2, נְאֻם יְהוָֹה צְבָאוֹת durch *λέγει κύριος σαβαώθ*, *der Ausspruch Jehovas Zebaoth*, 13, 2, Alex. *λέγει κύριος*.

Von den unmittelbaren griechischen Uebersetzungen des Aquila, Symmachus und Theodotion sind nur wenige Fragmente vorhanden, weshalb wir über die Beschaffenheit dieser Uebersetzungen nicht ein so sicheres und bestimmtes Urtheil wie über die Uebersetzung der LXX geben können. Nach den erhaltenen Fragmenten

jedoch zu urtheilen, ist es kaum zweifelhaft, daſs die genannten drei Uebersetzer den hebräischen Text genauer übersetzt haben als die LXX.

§. 5.

Die syrische Uebersetzung (Peschito).

Die syrische unmittelbare Uebersetzung des A. T., wegen ihrer *Einfachheit* und *Treue*, ܦܫܝܛܬܐ, *die einfache, treue* genannt, welche als eine in der ganzen syrischen Kirche und von allen syrischen Secten angenommene Uebersetzung stets groſses Ansehen genossen hat, ist zwar den besseren Uebersetzungen beizuzählen, allein auch sie hat doch auch manche Mängel und Fehler. Im Folgenden wollen wir daher in derselben Weise, wie wir früher die Beschaffenheit der syrischen Uebersetzung des Propheten Malachi erörtert haben, auch hier den syrischen Text des Sacharja näher beleuchten.

1 a) Es finden sich in derselben mehrere *Einschiebsel* oder *Zusätze*, und zwar 1, 1 ܒܚܕ ܒܝܪܚܐ *am ersten* (Tage) *des Monates*; V. 2 ܪܒܐ nach ܪܘܓܙܐ (gezürnt hat Jehova auf eure Väter) einen *groſsen* Zorn. Diesen Zusatz hat auch der Alex. 2, 5 (9) ܐܝܟ *velut* (wie eine Mauer). — 3, 3 לִפְנֵי הַמַּלְאָךְ, ܩܕܡ ܡܠܐܟܗ ܕܡܪܝܐ *vor dem Engel des Herrn*; V. 4 ܡܠܐܟܐ *der Engel* im Anfange. — 5, 8 ܠܝ *mir* nach וַיֹּאמֶר. — 6, 7 ܠܗܘܢ *ihnen* nach ܘܐܡܪ; V. 8 das ܘ *und* vor הֵנִיחוּ *sie haben gestillt.* — 7, 2 וְרֶגֶם אֶלֶךְ, ܘܪܒܡܓ ܘܫܕܪ ܡܠܟܐ ܘܓܢܒܪܘܗܝ *und Rabmog und es sandte der König (und seine Helden)*; V. 10 nach עָנִי den Zusatz ܘܠܡܢ ܕܡܬܦܢܐ ܠܘܬܝ *et ad eum qui convertitur ad me*; das. ܐܢܘܢ *sie* nach אֶשְׁמַע ausgedrückt. — 8, 1 ܠܘܬܝ *ad me* nach וַיְהִי; V. 10 כִּי לִפְנֵי הַיָּמִים הָהֵם, ܘܩܕܡ ܙܒܢܐ ܗܘ *und vor jener Zeit* (eine

zweite Uebersetzung jener Worte, die zuerst ܡܛܘܠ ܕܩܕܡ ܡܢ ܝܘܡܬܐ ܗܢܘܢ *nam ante dies illos* übersetzt sind); V. 11 ܗܐ *ecce* nach הַצַּר. — 10, 2 drückt der Syr. ܘ *und* vor יִסְּעוּ aus. — 11, 4 ܠܝ *mir* nach אָמַר; V. 6 ܒܟܘܢ nach מַמְצִיא wiedergegeben; V. 13 יְקַר הַיְקָר *die Herrlichkeit des Werthes*, d. i. der herrliche Werth, ܫܘܒܚܐ ܘܐܝܩܪܐ (wirf) *den Ruhm und die Ehre*, d. i. אֶדֶר וִיקָר. — 12, 14 ܢܪܩܘܢ *plangent* nach הַנִּשְׁאָרוֹת ergänzt. — 13, 6 אֲשֶׁר הֻכֵּיתִי *es ist, dafs ich geschlagen worden bin*, ܗܠܝܢ ܡܚܘܬܐ ܕܐܬܡܚܝܬ *haec sunt vulnera, quibus sauciatus sum.*

b) *Doppelte Uebersetzung.* 7, 2 וַיִּשְׁלַח . . . וְרֶגֶם מֶלֶךְ, ܘܫܕܪ . . . ܘܪܒܡܓ . . . ܘܫܕܪ ܡܠܟܐ *et misit . . . et Rabmog . . . et misit regem*, ·indem hier וַיִּשְׁלַח zweimal übersetzt ist; V. 10 אַל־תַּעֲשֹׁקוּ *nicht bedrücket*, ܠܐ ܬܥܝܩܘܢ ܘܠܐ ܬܛܠܡܘܢ *molestiane afficiatis, neve opprimatis.* — 8, 10 כִּי לִפְנֵי הַיָּמִים הָהֵם *denn vor diesen Tagen*, ܡܛܘܠ ܕܩܕܡ ܡܢ ܝܘܡܬܐ ܗܢܘܢ ܘܩܕܡ ܡܢ ܙܒܢܐ ܗܘ *nam ante dies illos et ante tempus illud.*

2) Nicht selten sind auch die Stellen, in welchen der Syr. *Wörter* und *Suffixe übergangen* hat. Dahin gehören 1, 8. 10 וְהִנֵּה *und siehe.* — 2, 3 (7) הִנֵּה; V. 4 (8) לֵאמֹר *sprechend*; V. 5 (9) סָבִיב. — 4, 6 וַיַּעַן *und er antwortete*, בְּרוּחִי ohne Suffix. — 5, 1 הִנֵּה; V. 11 אֵלַי *zu mir.* — 6, 1 אֲמֻצִּים *rothe*; V. 10 das zweite וּבָאתָ *und du kommst*; V. 11 בֶּךָ; V. 12 לֵאמֹר *sprechend*; das. מִתַּחְתָּיו ohne Suffix ܩܕܡ ܒܟܘܠ; V. 14 וְהָיְתָה. — 7, 1 das וְ vor אֶשְׁאַל; V. 4 לֵאמֹר *sprechend*; V. 10 גֵּר *Fremdling*; V. 13 וַיְהִי. — 8, 10 das zweite שָׂכָר *Lohn*; V. 13 וְהָיָה; V. 15 אֲשֶׁר vor תַּעֲשׂוּ; V. 18 אֵלַי *ad me*; V. 20 das וְ vor יֹשְׁבֵי; V. 23 וְהֶחֱזִיקוּ *und sie ergreifen.* — 9, 9 עָנִי הוּא; V. 12 das Suffix in אֲסִירַיִךְ *deine Gebundenen*, ܐܣܝܪܐ *Gebundene.* — 11, 17 חֶרֶב *Schwert*, welches nach הַצֹּאן *die Heerde* übergangen ist und ein Mifs-

verständnifs veranlafst hat; denn der Syr. übersetzt die Worte : עֹזְבִי הַצֹּאן חֶרֶב עַל־זְרוֹעוֹ וְעַל־עֵין יְמִינוֹ, ܫܒܩܬ ܥܢܐ ܠܟ ܠܕܪܥܟ ܘܠܥܝܢܟ ܕܝܡܝܢܐ *ich habe überlassen die Heerde deinem Arm und deinem rechten Auge.* — 13, 2 יִהְיֶה nach הַהוּא; V. 3 וְהָיָה im Anfange, und das erste יֹלְדָיו *seine Erzeuger.* — 14, 6 das erste וְהָיָה; V. 8 וְהָיָה.

3) Auch *drückt* der Syr. *Suffixe und Pronomina aus, die im Hebräischen sich nicht finden,* z. B. 1, 5 הַנְּבִיאִים *die Propheten,* ܢܒܝܝ *meine Propheten*; V. 6 הִשִּׂיגוּ *haben sie getroffen,* ܐܬܕܟܪܘ ܐܢܘܢ, wo dem ܐܢܘܢ *sie* kein Pronomen entspricht. (Es ist nicht selten der Fall, dafs der Syr. ein Suffix und Pronomen gebraucht, wo ein Nomen folgt, worauf sie sich beziehen.) — 3, 3 מַלְאָךְ *Engel,* ܡܠܐܟܗ *sein Engel.* — 5, 11 הוּכַן *wird bestellt,* ܢܬܩܢܘܢܗ *stabiliant eam* (domum), d. i. הוֹכִינָהּ. — 7, 14 יִקְרְאוּ *sie werden nennen,* ܢܩܪܘܢܢܝ *vocabunt me.* — 11, 5 וָאַעְשִׁר *und ich ward reich,* ܕܐܥܬܪܢ *der uns bereicherte.*

4) Oefters haben die falschen Uebersetzungen der hebräischen Worte ihren Grund *im falschen Lesen der Buchstaben und Vocale* oder *in unrichtigen und ungenauen Bedeutungen.* Dahin gehören 1, 6 הִשִּׂיגוּ *sie haben getroffen,* ܐܬܕܟܪܘ ܐܢܘܢ *recordati sunt* (viell. hat der Syrer הָשְׁבוּ oder חָשְׁבוּ gelesen; das. וַיָּשׁוּבוּ *und sie kehrten zurück,* ܘܐܬܪܥܝܘ *et secum cogitaverunt, sensuerunt*; V. 8 בֵּין הַהֲדַסִּים *unter Myrthen,* ܒܝܬ ܐܝܠܢܐ *inter arbores*; das. שְׂרֻקִּים *braune,* ܡܨܒܥܢܐ *versicolores*; V. 15 הַשַּׁאֲנַנִּים *die Uebermüthigen,* ܡܬܕܘܫܝܢ *tumultuantes* (gentes); V. 16 יִבָּנֶה *es wird* (soll) *gebaut werden,* ܐܫܪܐ ܐܢܐ *collocabo,* viell. הֲכִינוֹת oder אָכִינָה gelesen. — 2, 5 (9) לָהּ *ihr, ei,* ܒܓܘܗ *in medio ipsius,* בָּהּ; V. 9 (13) לְעַבְדֵיהֶם *ihren Knechten,* ܥܒܕܝܗܘܢ *opera eorum* (עֲבָדֵיהֶם) oder ܥܒܕܝܗܘܢ *servi eorum* zu punctiren; V. 13 (17) מִמְּעוֹן *aus der Wohnung,* ܡܢ ܡܪܘܡܐ *ab excelso* (der Syr.

las מִטְּרוֹם). — 3, 5 הַצָּנִיף *Turban, Kopfbinde* der Männer (Job 29, 14), des Hohenpriesters an unserer Stelle, ܟܠܝܠܐ *corona*; V. 8 צֶמַח *Sprofs*, ܕܢܚܐ *oriens.* — 4, 3 אוּצָקוֹת *Giefs-gefäfse, Röhren*, ܦܘܡܝܗܝܢ *ora*; הַגֻּלָּה *der Oelkrug, Kessel,* ܡܘܙܢܐ *Wagschale*; V. 10 הָאֶבֶן הַבְּדִיל *das Senkblei, Bleistein,* ܟܐܦܐ ܕܦܘܪܫܢܐ *lapis separationis*, הָאֶבֶן הַבְּדִיל. — 5, 6 עֵינָם *ihr Auge*, ܚܘܒܐ *Schulden, culpae, peccata*, עֲוֹנִים oder עָוֹן; V. 11 וְהוּכַן וְהֻנִּיחָה *und sie* (die Wohnung) *wird bestellt und hingesetzt*, ܘܢܬܩܢܘܢܗ ܘܢܬܒܘܢܗ *et stabiliant et ibi collocent eam*, וְהוֹכֵן וְהִנִּיחָה oder וְהוֹנִיחָה וְהִנִּיחָה. — 6, 10 אֲשֶׁר־בָּאוּ *welche gekommen sind*, τοῦ ἥκοντος, ܕܐܬܐ *qui venit*, בָּא; V. 14 לְחֵלֶם für *Chelem*, ܠܚܘܠܕܝ *für Chuldai* und וּלְחֵן *und für Chen* (Rück. : *zum Schmuck*), ܘܠܝܘܫܝܐ *et Josiae.* Der Syr. las לְחֶלְדַּי anstatt לְחֵלֶם und יֹאשִׁיָּה anstatt וּלְחֵן in Folge der Verwechselung der Buchstaben. Hieron. und Chald. stimmen mit dem masoretischen Text überein. — 8, 9 תֶּחֱזַקְנָה יְדֵיכֶם *stark sein eure Hände*, ܢܬܚܝܠܢ ܐܝܕܝܐ ܕܟܠ *gestärkt werden die Hände aller*, viell. יְדֵי כֹל gelesen; V. 22 וּלְבַקֵּשׁ *und um zu suchen*, ܘܢܒܥܐ *und wir werden suchen* (וּנְבַקֵּשׁ). — 9, 1 מְנֻחָתוֹ *seine Ruhe*, ܘܩܘܪܒܢܗ *oblatio ipsius* (מִנְחָתוֹ); V. 2 חָכְמָה *Weisheit*, ܐܬܚܟܡܬ *sapiens fuit, sapit* (חָכְמָה 3. Pers. des Fem.); V. 8 מִצָּבָה *eine Besatzung*, ܩܝܘܡܐ *praefectus*, wahrscheinlich הַצָּב oder מַצָּבָה *Posten*; V. 12 שׁוּבוּ *kehrt zurück*, ܩܘܘ *bleibet* (las שְׁבוּ von יָשַׁב); das. הַיּוֹם מַגִּיד *heute verkündigend*, ܘܚܠܦ ܝܘܡ ܚܕ *und für einen Tag*, d. i. לְיוֹם אֶחָד, indem אֶחָד anstatt מַגִּיד und לְ anstatt הַ gelesen wurde; אֲסִירֵי הַתִּקְוָה *Gefangene der Hoffnung, Zuversicht*, ܐܣܝܪܐ ܕܟܢܘܫܬܐ *Gefangene der Versammlung* (las מִקְוֶה); V. 13 עוֹרַרְתִּי *ich erwecke*, ܫܕܝܬ *iaculatus sum*, הוֹרַדְתִּי von יָרַד in Hiph. oder הוֹרֵיתִי *ich werfe* (wahrscheinlich ע mit ה und ר mit ד oder י verwechselt). — 10, 1 חֲזִיזִים *Blitze*. ܪܣܣܐ *Tropfen*, רְסִיסִים dass. (viell.

in Folge falschen Hörens oder der Verwechselung); das. לָהֶם *ihnen*, ܠܟܘܢ *euch* (לָכֶם); das. לְאִישׁ *jedem*, ܢܣܓܐ *es wird wachsen, vermehrt werden*, viell. רָעָה oder רָבָה; V. 6 הוֹשְׁבוֹתִים *ich lasse sie wohnen*, ܐܗܦܟ ܐܢܘܢ *ich werde sie zurückführen* (הֲשִׁבוֹתִים von שׁוּב); V. 10 חָיוּ *sie leben*, ἐκθρέψουσι, *nutrient*, חִיּוּ in Piel; V. 12 יִתְהַלָּכוּ *sie werden wandern*, ܢܣܒܪܘܢ *sperabunt*, יְיַחֵלוּ von יָחַל in Piel und Niph. *warten, harren, hoffen*. — 11, 3 גְּאוֹן *Stolz, Zierde* (ܚܝܠܗ *robur*, viell. אוֹן gelesen); V. 5 וַאעְשִׁר *und ich ward reich* (וְאַעֲשִׁר), ܕܐܥܬܪܢ *der uns bereicherte* (וַיַּעֲשִׁיר); V. 7 לָכֵן עֲנִיֵּי הַצֹּאן *darum die elendesten der Heerde* (Schafe), ܡܛܠ ܟܢܘܫܬܐ ܕܥܢܐ *propter congregationem ovium*, לְכֵן עֲדַת הַצֹּאן (es wurde ד statt נ und ת statt יי gelesen); V. 13 אֶל־הַיּוֹצֵר *zum Töpfer*, ܠܒܝܬ ܓܙܐ *Schatzhaus* = אֶל־הָאוֹצָר; das. אֶדֶר הַיְקָר *die Herrlichkeit des Werthes, der herrliche Werth* (ironisch), ܫܘܒܚܐ ܘܐܝܩܪܐ (wirf hin) *den Ruhm und die Ehre*, אֶדֶר וִיקָר; V. 16 פַּרְסֵיהֶן *ihre Klauen*, ܥܩܒܝܗܝܢ *ihre Schenkel, Unterschenkel* (viell. כְּרָעֵיהֶן gelesen). — 11, 17 hat der Syr. זְרֹעֲךָ statt זְרֹעוֹ *sein Arm*, ܕܪܥܟ und עֵינְךָ, ܥܝܢܟ *dein Arm* statt עֵין יְמִינוֹ *sein rechtes Auge* gelesen. — 12, 11 הֲדַדְרִמּוֹן *Hadadrimmon*, ܕܒܪ ܐܡܘܢ *filii Amonis*, d. i. בֶּן־אָמוֹן *Sohn Amons*, Josia, welcher im Thale Megiddo in einer Schlacht gegen Pharao Necho tödtlich verwundet wurde; V. 13 הַשִּׁמְעִי *der Schemite*, ܕܒܝܬ ܫܡܥܘܢ (Familie) *des Hauses Simeon* (irrig mit שִׁמְעוֹן verwechselt, s. Comment.). — 13, 3 דְּקָרֻהוּ *sie durchbohren ihn*, ܢܐܣܪܘܢܗ *sie werden ihn binden*, d. i. עֲקָדֻהוּ; V. 5 הִקְנַנִי (ein Mensch) *hat mich gekauft, erworben*, ܐܚܡܢܝ *hat meinen Eifer erregt, zelum mihi movit*, d. i. הִקְנִאַנִי oder יְקַנְאֵנִי von קָנָא in Hiph. *Jemandes Eifersucht, Zorn erregen*; V. 7 עַל־הַצֹּעֲרִים *gegen die Kleinen*, ܥܠ ܪܥܘܬܐ *contra pastores, rectores*, d. i. הָרֹעִים oder אַדִּירִים oder vielmehr ܥܠ ܪܘܪܒܢܐ *contra superiores*, שָׂרִים zu lesen. — 14, 4 וּמָשׁ *und es weicht*, ܘܐܫܬܒܩ *und bleibe zurück, bleibe*, d. i. מַשׁ von מָשַׁשׁ *lassen*,

zurücklassen, liegen lassen (es wurde wie oft ט mit מ verwechselt); V. 5 אֶל־אָצַל *bis Azal* (ein Ort bei Jerusalem), ܠܐܠܨܐ *ad angustum locum,* wahrscheinlich אֶל־הַצַּר gelesen; V. 6 יְקָרוֹת יְקִפָּאוֹן *Kostbares, Kostbarkeiten werden gerinnen, erstarren* (יִקְפְּעוּן), ܐܠܐ ܩܘܪܫܐ ܘܓܠܝܕܐ *sed frigus et gelu,* d. i. וְקָרָה וְקִפָּאוֹן; V. 14 וְאֻסַּף *und es wird gesammelt,* ܘܢܟܢܫ *und er wird sammeln,* וְאָסַף.

5) Auch enthält die syrische Uebersetzung zahlreiche Stellen, in welchen *die Bedeutung der hebräischen Worte nicht genau* oder doch *erklärend wiedergegeben wird.* Dahin gehören 1, 3 יְהוָה צְבָאוֹת *Jehova der Heerschaaren* durch ܡܪܝܐ ܚܝܠܬܢܐ *dominus potentissimus* (der Syrer giebt hier und an anderen Stellen wie der Alex. und Hieronymus יְהוָה *der Seiende* durch ܡܪܝܐ *der Herr,* das אֲדֹנָי der Masorethen und das צְבָאוֹת *Heerschaaren* durch ܚܝܠܬܢܐ *potens, potentissimus* wieder, vgl. uns. Comment. z. Malachi 1, 2); das. קֶצֶף *Zorn,* ܪܘܓܙܐ ܪܒܐ *grofser Zorn*; V. 15 הַשַּׁאֲנַנִּים *die Uebermüthigen*, Viele *Ruhigen*, ܕܡܫܬܓܫܝܢ *die unruhigen, lärmenden* (Völker); V. 16 יִבָּנֶה בָּהּ *es wird gebaut werden in ihr,* ܡܫܪܝܢܐ ܒܓܘܗ *collocabo in medio ipsius.* — 2, 8 (4) פְּרָזוֹת *die Plänen,* das offene, platte Land, arab. فَرْز *Pläne,* ܐܝܟ ܩܘܪܝܐ *rura, agri;* V. 5 (9) חוֹמַת *Mauer,* ܐܝܟ ܫܘܪܐ *wie eine Mauer*; V. 13 (17) הַס *sile,* ܘܢܕܚܠ *et timebit.* — 3, 4 מַחֲלָצוֹת *Feierkleider,* ܡܐܢܐ ܫܦܝܪܐ *schöne Kleider*; V. 7 מִשְׁמַרְתִּי *meine Hütung, Wache,* ܦܘܩܕܢܝ *mandata mea*; V. 8 צֶמַח *Sprofs,* ܕܢܚܐ *oriens*; V. 9 פִּתֻּחָהּ *seine Oeffnung,* ܬܪܥܝܗ *seine Thore, Thüren,* פִּתְחָהּ oder פְּתָחֶיהָ. — 4, 2 וְגֻלָּה *und ein Oelkrug,* ܦܝܠܐ *eine Schale*; V. 3 מוּצָקוֹת *Röhren,* ܦܘܡܝܗܝܢ *ora*; V. 10 הָאֶבֶן הַבְּדִיל *das Senkblei,* ܟܐܦܐ ܕܦܘܪܫܢܐ *lapidem separationis* (als Nomen von בָּדַל *trennen* oder als Inf. Hiphal הַבְדִּיל gefafst; V. 14 בְּנֵי־הַיִּצְהָר *Oelkinder,* ܒܢܝ ܡܫܚܐ *filii pinguedinis*; V. 14 הַיִּצְהָר *das Oel,* ܕܡܫܚܐ

pinguedo, adeps. — 5, 3 נִקָּה *wird vertilgt*, ܙܟܐ *iustus, impunis, iustificabitur* (der Syr. las נִקָּה in Piel); V. 8 הָרִשְׁעָה *der Frevel, Frevelthat*, ܚܛܝܬܐ *peccatum;* V. 11 שִׁנְעָר *Sinear*, ܒܒܠ *Babel* (weil Sinear der alte Name für Babylonien ist). — 6, 12 יִצְמָח *wird sprossen*, ܢܕܢܚ *orietur.* — 7, 2 רֶגֶם *Regem*, ܪܒܡܓ *Rabmog*; das. אֲנָשָׁיו *seine Männer*, ܓܢܒܪܘܗܝ *heroes eius;* V. 7 וְהַנֶּגֶב וְהַשְּׁפֵלָה *und das Mittagsland* (Südgegend) *und die Niederung*, ܘܛܘܪܐ ܘܦܩܥܬܐ *et montes et valles.* — 8, 3 עִיר הָאֱמֶת *Stadt der Wahrheit*, ܡܕܝܢܬܐ ܩܕܝܫܬܐ *urbs sancta;* V. 6 כִּי יִפָּלֵא *wenn es wunderbar ist*, ܐܢ ܬܬܥܣܩ ܗܕܐ *si hoc arduum sit*; V. 14 וְלֹא נִחָמְתִּי *und ich liefs michs nicht gereuen*, ܘܐܗܦܟܬ *et reddidi, reduxi*; V. 19 צוֹם הָרְבִיעִי *Fasten des vierten* (Monats), ܨܘܡܐ ܕܪܒܝܥܝܐ *ieiunium quartum* u. s. w.; V. 21 לְחַלּוֹת *um anzuflehen*, ܘܢܨܠܐ *und wir wollen beten*; das. וּלְבַקֵּשׁ *und um zu suchen*, ܘܢܒܥܐ *und wir versuchen* (bitten).

9, 1 מַשָּׂא *Last*, ܦܬܓܡܐ *sermo*, s. Commentar; das. עֵין אָדָם *das Auge der Menschen*, ܓܠܝܢ ܒܢܝܢܫܐ *manifesti sunt homines*; V. 4 הִנֵּה *siehe*, ܡܛܠ ܗܢܐ *propterea*; das. יוֹרִשֶׁנָּה *er* (der Herr) *läfst es in Besitz nehmen*, ܢܘܪܬܝܗ *perdet eam*; das. חֵילָהּ *seine Veste*, ܓܙܗ *seine Schätze, seinen Reichthum*; V. 5 תָּחִיל *erzittert*, ܢܬܡܚܠ *infirmabitur;* V. 6 מַמְזֵר *der Bastard*, ܢܘܟܪܝܐ *exteri*; V. 8 נֹגֵשׂ *ein Dränger*, ܡܫܬܠܛܢܐ *dominatur*; V. 9 נוֹשָׁע *siegreich*, ܦܪܘܩܐ *salvator*; V. 10 לַגּוֹיִם *den Völkern*, ܥܡ ܥܡܡܐ *cum gentibus*; V. 12 גַּם־הַיּוֹם מַגִּיד *noch heute verkünde ich*, ܘܥܠ ܚܕ ܝܘܡ *und für einen Tag* (הַיּוֹם אֶחָד) werde ich zwiefach (מִשְׁנֶה) ersetzen; V. 13 *ich spanne mir Juda als Bogen* יְהוּדָה קֶשֶׁת, unrichtig : *den Bogen gegen Juda* (ܥܠ ܝܗܘܕܐ) und *fülle mit Pfeilen Ephraim*, unrichtig : *gegen Ephraim* (ܥܠ ܐܦܪܝܡ); V. 15 הָמוּ *sie brausen, lärmen*, ܢܫܬܘܢ (sie trinken), *Ge-*

räusch, Getümmel (הָמוֹן) wie Gemischtes; V. 16 אַבְנֵי־נֵזֶר *Steine des Diadems, Kronensteine,* ܟܐܦܐ ܗܘܝ ܩܕܝܫܬܐ *die Steine waren heilig* (weil נֵזֶר auch die *Weihe* des Priesters, Nasiräers bezeichnet); V. 16 מִתְנוֹסְסוֹת *sie scheinen, glänzen* (von נָסַס), ܕܡܫܬܕܝܢ ܗܘܘ *welche geworfen sind* (von נוּס *fliehen,* in Piel נוֹסֵס *jagen, treiben*) über das Land.

10, 1 מְטַר־גֶּשֶׁם *Gufsregen,* ܡܛܪܐ ܩܕܡܝܐ *pluviam primitiam*; das. בַּשָּׂדֶה *auf dem Felde,* ܒܡܪܥܝܬܐ *auf der Trift, in der Wüste*; V. 2 הַתְּרָפִים *die Theraphim,* ܡܕܘܩܢܐ *scioli, divini, magi*; V. 3 הַקּוֹסְמִים *die Wahrsager,* ܩܨܘܡܐ *harioli, divinantes*; das. הוֹדוֹ (das Rofs) *seines Ruhmes,* ܕܪܡ ܗܘ *welches stolz ist* im Kriege; V. 9 בַּמֶּרְחַקִּים *in den Fernen,* ܒܐܬܪܘܬܐ ܪܚܝܩܬܐ *in regionibus remotis*; das. יִזְכְּרוּנִי *sie werden mein gedenken,* ܢܫܒܚܘܢܢܝ *laudabunt me*; das. וְחָיוּ אֶת־בְּנֵיהֶם *und leben mit ihren Söhnen,* ܘܢܪܒܘܢ ܠܒܢܝܗܘܢ *et educabunt filios suos*, d. i. חַיּוּ in Piel; V. 10 וְלֹא יִמָּצֵא לָהֶם *so dafs sie keinen Raum finden,* eig. *so dafs nicht für sie gefunden wird,* ܘܠܐ ܢܣܦܩܘܢ ܠܗܘܢ *et non sufficient eis*; V. 11 הוּרַד גְּאוֹן *herabgebracht wird der Stolz Assurs,* ܘܬܬܒܛܠ ܫܘܒܗܪܗ ܕܐܬܘܪ *et cessabit fastus Assyrii.*

11, 3 גָּאוֹן *Schmuck, Zierde, Stolz,* ܬܘܩܦܐ *fortitudo, robur, fastus*; V. 4 צֹאן הַהֲרֵגָה *Schlachtvieh, Heerde des Schlachtens, Würgens,* ܥܢܐ ܡܚܝܠܬܐ *oves tenues,* צֹאן מַחֲלָה oder נַחְלָה *kranke, schwache Schafe*; V. 7 לָכֵן עֲנִיֵּי הַצֹּאן *darum, die elendesten der Heerde,* ܡܛܠ ܟܢܫܐ ܕܥܢܐ *propter congregationem ovium* (gregis), viell. לִכְנַעַת הַצֹּאן (denn כִּנְעָה bezeichnet *Paket, Bündel,* LXX ὑπόστασις, *Habe,* Chald. כְּנִישַׁת oder לִכְנֶסֶת weil im Arab. כְּנֶסֶת *Versammlung* bedeutet); das. נֹעַם *Huld,* ܒܣܝܡܐ *benignum*; V. 8 בָּחֲלָה בִי (und ihre Seele) *war überdrüssig meiner* oder *hatte Ekel an mir,* ܟܡܪܬ ܥܠܝ (animae eorum) *contra me gemuerant*; das. תִּקְצַר *es war kurz* (d. i. ungeduldig) *meine Seele,* ܡܥܩܐ *war lästig, über-*

drüssig, hatte Ekel; V. 11 כֵּן עֲנִיֵּי הַצֹּאן *so* (*also*) *die Elendesten (Armen) der Heerde,* ܡܟܝܟܐ ܕܥܢܐ *humiles ovium,* d. i. כְּנַעֲנִיֵּי הַצֹּאן *die Niedrigen,* eig. *Gebeugten der Heerde,* von כָּנַע *niedrig, gebeugt sein;* V. 12 טוֹב *gut,* ܫܦܝܪ *pulchrum, speciosum;* V. 13 אֶל־הַיּוֹצֵר *zum Töpfer, Schaffner,* ܠܒܝܬ ܓܙܐ *in aerarium, ins Schatzhaus,* בֵּית אוֹצָל; V. 16 הַנִּכְחָדוֹת *das Vernichtete, Vertilgte,* ܕܐܒܕܝܢ *qui pereuntes;* das. וּפַרְסֵיהֶן יְפָרֵק *und ihre Klauen zerbricht er,* ܘܫܩܝܗܝܢ ܢܟܪܣ *et crura earum corrodet.*

12, 1 מַשָּׂא *Last,* ܚܙܘܐ *visio,* יֹצֵר *bildend, fingens,* ܒܪܐ *creavit;* V. 2 סַף־רַעַל *Taumelbecken,* ܬܪܥܐ ܕܙܘܥܐ *Thor, Thüre des Schreckens;* V. 3 כָּל־עֹמְסֶיהָ *alle, die ihn* (den Stein) *heben,* ܘܟܠܗܘܢ ܕܕܝܫܝܢ ܠܗ *alle, welche ihn niedertreten,* d. i. כָּל־רֹמְסֶיהָ, indem ר statt ע gelesen wurde; das. אֶבֶן מַעֲמָסָה *Laststein,* ܟܐܦܐ ܕܕܝܫܐ *lapis conculcationis,* d. i. אֶבֶן מִרְמָס; V. 4 בַּתִּמָּהוֹן *mit Scheuheit,* ܒܬܗܪܐ *in stupore;* V. 6 כִּיּוֹר *Pfanne, Becken,* ܓܘܡܪܬܐ *Kohle;* V. 7 הוֹשִׁיעַ *salvavit,* ܢܣܥܘܪ *visitabit;* עַל־יְהוּדָה *contra Judam,* ܕܒܝܬ ܝܗܘܕܐ *des Hauses Juda;* V. 10 תַּחֲנוּנִים *Bitten, Flehen,* ܪܚܡܐ *misericordia;* das. *sie blicken auf mich* (wohl richtiger *auf den*), אֵת אֲשֶׁר דָּקָרוּ *welchen sie durchbohrt haben,* ܒܗ ܕܕܩܪܘܗܝ *per eum, quem transfixerint;* das. סָפְדוּ *sie wehklagen, plangent,* ܢܪܩܕܘܢ *plorabunt.*

13, 1 לְחַטַּאת וּלְנִדָּה *für Sünde und Unreinigkeit (Befleckung),* ܠܡܪܣܣܘ ܘܠܡܕܟܝܢܘܬܐ *in aspersionem et emundationem;* V. 2. 4 הַנְּבִיאִים *die Propheten,* ܢܒܝܐ ܕܓܠܐ *prophetae mendaces;* V. 3 דְּקָרֻהוּ *sie durchbohren ihn,* ܢܙܟܘܢܗ *vincient eum;* V. 4 אַדֶּרֶת *Mantel,* ܡܫܟܐ *Felle, pelles;* V. 5 עֲמִיתִי *mein Nächster,* eig. *meine Gemeinschaft,* ܚܒܪܝ *mein Freund.*

14, 5 יַגִּיעַ *reichen wird* (das Thal), ܢܡܛܐ *perveniet;* V. 12 אֲשֶׁר צָבְאוּ *welche kriegen,* ܕܡܬܟܬܫܝܢ *quae nitentur;* das. הָמֵק (dessen Fleisch) *hinschwindet, tabescet,* ܬܬܡܣܐ

putrescet; V. 13 מְהוּמָה *Getümmel*, *Verwirrung*, *Aufruhr*, ܙܘܥܬܐ *horror*; das. עָלְתָה *es erhebt sich* (dessen Hand), ܬܬܢܩܦ *haerebit;* V. 17 יִהְיֶה *wird sein*, ܢܚܬܐ *fällt* (Regen).

6) Oefters *weicht* auch der *Numerus* des Syr. von dem Hebräischen *ab*; am öftersten hat derselbe den Plural, wo im Hebräischen der Singular steht, z. B. לַיּוֹם *den Tag*, ܠܝܘ̈ܡܬܐ *dies*. — 5, 11 וְהוּכַן וְהֻנִּיחָה *und sie* (die Wohnung) *wird bestellt und hingesetzt*, ܘܢܬܩܢܘܢܗ ܘܢܣܝܡܘܢܗ *et stabiliant eam et collocent eam*, d. i. וְהוֹכֵן וְהֵנִיחָה. — 6, 11. 14 עֲטָרוֹת *Kronen*, ܟܠܝܠܐ *corona*. — 8, 21 לֵאמֹר *sprechend*, ܘܐܡܪܝܢ *und sie sprechen*. — 9, 6 מַמְזֵר *Bastard*, ܢܘܟܪ̈ܝܐ *exteri*; V. 7 דָּמָיו מִפִּיו *sein Blut aus seinem Munde*, ܕܡܗܘܢ ܡܢ ܦܘܡܗܘܢ *ihr Blut aus ihrem Munde;* daselbst שִׁקֻּצָיו *seine Gräuel*, ܛܢܦܘܬܗܘܢ *ihre Unreinigkeit*, *immunditia eorum*; das. נִשְׁאַר *übrig bleibt er*, ܢܫܬܚܪܘܢ ܗܢܘܢ *manebunt ipsi*; das. הָיָה כְּאַלֻּף *er wird sein wie ein Führer* (Fürst), ܢܗܘܘܢ ܐܝܟ ܪ̈ܘܪܒܢܐ *erunt sicut principes*; V. 12 לָךְ *dir*, ܠܟܘܢ *euch*. — 10, 4 מִמֶּנּוּ *von ihm*, ܡܢܗܘܢ *von ihnen*; das. כָּל־נוֹגֵשׂ *jeder Dränger*, ܟܠܗܘܢ ܡܕܒܪ̈ܢܝܗܘܢ *omnes principes eorum*; V. 6 גִּבּוֹר *Held*, ܓܢܒܪ̈ܐ *Helden*, *Giganten*. — 11, 7 חֹבְלִים (Particip) *Bände*, eig. *Verbindende*, *Vereinigende*, ܚܒܠܐ *funis*; V. 8 נַפְשָׁם בָּחֲלָה *ihre Seele hatte Ekel*, *war überdrüssig*, ܢܦܫܗܘܢ ܥܩܬ *animae ipsorum gemuerant*; V. 15 כְּלִי *Gefäfs*, ܡܐܢ̈ܐ *instrumenta*; V. 16 הַנַּעַל *das Verirrte*, *Zerstreute*, ܕܛܥܝܢ *die, welche irren*, *die Irrenden*, ܕܐܒܕܝܢ *qui pereuntes*; das. הַנִּצָּבָה *das Stehende*, ܕܟܪܝܗܘܢ *die, welche krank*, *schwach sind*, *die Kranken*, *Schwachen*, הַנִּשְׁבֶּרֶת *das Zerbrochene*, ܕܬܒܝܪܝܢ *die Zerbrochenen*, eig. *die zerbrochen sind*. — 12, 5 אַמְצָה לִי *stärke mir*, ܚܣܢܘ ܥܠܝܢ *praevaluerunt nobis*.

7) Auch hat der Syr. bisweilen eine *andere Person ausgedrückt*, *als sich im Hebräischen findet*. Dahin gehören

1, 16 יִבָּנֶה *es wird gebauet werden,* ܐܬܩܢ ܐܢܐ *collocabo,* אֶבְנֶה *ich werde bauen.* — 2, 10 (11. 14) שָׁכַנְתִּי *ich wohne,* ܢܫܪܐ *habitabit,* יִשְׁכֹּן; V. 13 (17) הַס *sile,* ܘܢܕܚܠ *et timebit,* חָשׁ, יָחֹשׁ. — 3, 8 הֵמָּה *illi* für הֱיוּ, ܐܝܬܝܟܘܢ *estis*; לָהֶם *ihnen,* ܠܟܘܢ *euch.* — 9, 10 הִכְרַתִּי *ich rotte aus,* ܢܘܒܕ *perdet.* — 11, 5 אַעְשִׁר *ich bereichere,* ܕܐܥܬܪܢ *qui ditavit nos*; V. 17 זְרוֹעוֹ *sein Arm,* ܕܪܥܟ *dein Arm*; das. עֵין יְמִינוֹ *sein rechtes Auge,* ܥܝܢܟ ܕܝܡܝܢܐ *dein rechtes Auge.*

§. 6.

Die lateinische Uebersetzung des heil. Hieronymus.

Diese Uebersetzung, obgleich um mehrere Jahrhunderte jünger als die alexandrinisch-griechische und über zwei Jahrhunderte jünger als die syrische Peschito, ist sicher bei Weitem die beste unter jenen, wie überhaupt unter allen alten unmittelbaren Uebersetzungen aus dem Hebräischen. Wer bedenkt, dafs die hieronymianische Uebersetzung in einer Zeit entstanden ist, wo die hebräische Sprache schon mehrere Jahrhunderte aus dem Munde des alten Bundesvolkes verschwunden war, und wo noch keine Grammatik, kein Lexicon existirte, das Hebräische noch ohne Vocalzeichen, die Wörter und Verse noch eng aneinander geschrieben wurden : so begreift man kaum, wie dieser grofse Kirchenlehrer eine im Ganzen so vortreffliche Uebersetzung hat liefern können. Dafs diese Uebersetzung eine vortreffliche genannt werden kann, haben wir bereits in unserer Einleitung zum Propheten Malachi und in der „Zusammenstellung aller Abweichungen vom hebräischen Texte in der Psalmenübersetzung der LXX und Vulgata, verglichen mit der lateinischen Uebersetzung des heil. Hieronymus und dem hebräischen Texte u. s. w.“ überzeugend dargethan. Das erfreuliche Ergebnifs, welches wir in Folge der Vergleichung der

hieronymianischen Uebersetzung jener Bücher mit dem hebräischen Urtexte kennen gelernt haben, hat uns auch eine wörtliche Vergleichung jener Uebersetzung mit dem Urtexte und mit anderen alten Uebersetzungen mit demselben beim Propheten Sacharja von Neuem bestätigt. In so hohem Ansehen auch die alexandrinisch-griechische Uebersetzung mehrere Jahrhunderte hindurch gestanden hatte, so weicht doch Hieronymus in zahllosen Stellen von derselben ab und läſst sich durch jenes vermeintliche Ansehen bei seinem Uebersetzen nicht irre machen. Die hebraica veritas, wie er den hebräischen Text zu nennen pflegte, war bei seinem Uebersetzen in der Regel maſsgebend und er schlieſst sich an die alexandrinische Uebersetzung, namentlich in seiner lateinischen Psalmenübersetzung, in der Regel nur da an, wo er dieselbe im Ganzen für richtig hält. Wie vortrefflich nun auch im Ganzen die hieronymianische Uebersetzung des Propheten Sacharja sein mag, so findet sich in derselben doch Einiges, welches den Urtext nicht genau wiedergiebt, wie wir jetzt im Folgenden näher zeigen werden.

1) Die *Zusätze*, wodurch Hier. den Text zu verdeutlichen sucht, sind sehr selten. Es sind: 1, 1 *regis* nach דָּרְיָוֶשׁ *Darius*, *et* (וְ) vor לֹא. — 6, 7, wo er בָּאָרֶץ durch *per omnem terram* wiedergiebt. — 8, 3 *exercituum* (צְבָאוֹת) nach *dominus* (יְהוָֹה); V. 11 *ego faciam*, indem im Hebr. sich bloſs אֲנִי findet; V. 15 *tantum* nach *veritatem* (הָאֱמֶת). — 9, 11 *deus* nach *dominus* (יְהוָֹה). — 10, 2 *eis* nach *non est* (אֵין). — 10, 8 *ante* vor dem zweiten רָבוּ; V. 10 *locus* nach לָהֶם *eis*. — 11, 10 *vocabatur* bei נֹעַם *Huld*; V. 17 *et* vor *idolum* (הָאֱלִיל); es ist רֹעִי הָאֱלִיל *Hirte der Thörigkeit* und nicht *pastor et idolum* zu übersetzen. — 12, 7 *sicut* vor *in principio* (בָּרִאשֹׁנָה, viell. כָּרִאשֹׁנָה gelesen); V. 10 *in morte* vor *primogeniti* (הַבְּכוֹר); V. 14 *et* (וְ) zwischen den beiden letzten מִשְׁפָּחוֹת. — 14, 18 *sed* vor תִּהְיֶה und *omnes* (כָּל) vor אֶת־הַגּוֹיִם (ob viell. כָּל־ statt אֶת־ gelesen wurde?).

2) Stellen, in welchen Hier. ein im Hebräischen befindliches Wort *übergangen* hat, sind in seiner Uebersetzung des Sacharja selten. Es gehört dahin 5, 5 הַזֹּאת *dieses.* — 12, 2 עַל vor יְהוּדָה; V. 8 נַעַר vor יוֹשֵׁב. — 13, 2 גַּם. — 14, 16 ו vor עָלוּ.

3) Nicht ganz selten sind aber *Bedeutungen*, welche die hebräischen Worte entweder *nicht haben* oder welche diese doch *nicht genau ausdrücken.* Dahin gehören das oft vorkommende כֹּה *so, sic*, welches er durch *haec* wiedergiebt, 1, 3. 4 ff.; 1, 3 u. öfters נְאֻם־ *ait*, eig. *Ausspruch;* V. 4 מַעֲלִילֵינוּ für מַעַלְלֵינוּ *eure Handlungen*, Hier. *cogitationes vestrae* (d. i. מַעַלְלֵיכֶם für מַחְשְׁבוֹתֵיכֶם oder עֶשְׁתֹּנוֹתֵיכֶם); V. 6 כְּמַעֲלָלֵינוּ *nach unseren Handlungen*, Hier. *secundum adinventiones nostras*, vgl. V. 4; V. 8 בַּמְּצֻלָּה *am schattigen Orte* oder *im Schatten*, And. für בַּמְּצוּלָה *in der Tiefe, in der Niederung*, wie Hier. *in profundo;* das. שְׂרֻקִּים *braune* (Pferde), Hier. *varii;* V. 15 הַשַּׁאֲנַנִּים *die Uebermüthigen*, Hier. *opulentae* (gentes), viell. הָעֲנֻגִּים *weichliche, üppige* gelesen; V. 21 (2, 4) כְּפִי־אִישׁ *so dafs Jemand*, eig. *nach Mafsgabe Jemandes, in der Weise, dafs Jemand, wie Jemand*, Hier. *per singulos viros;* V. 21 (2, 5) חֶבֶל מִדָּה *Mefsschnur, funiculus mensorum.*

2, 4 (8) פְּרָזוֹת *als offenes Land, als Pläne, absque muro;* V. 13 (17) הַס *still, sileat.*

3, 6 אַנְשֵׁי מוֹפֵת *Vorbilder*, eig. *Männer, Leute des Wahrzeichens, Wunders*, Hier. *viri portendentes;* V. 8 (6, 12) צֶמַח *Sprofs*, Hier. *oriens.*

4, 2 גֻּלָּהּ *sein Kessel, lampas;* V. 7 תְּשֻׁאוֹת *Geschrei, Getümmel* (von dem ungebräuchlichen שׁוֹא = שָׁאָה *lärmen, toben*), Hier. *exaequabit*, d. i. הַשְׁוֵה oder הִשְׁוָה oder תַּשְׁוֶה von שָׁוָה *gleich, eben sein*, in Piel *ebenen, besänftigen, gleichstellen, vergleichen*, Hiph. *vergleichen, gleichstellen;* V. 12 צַנְתְּרוֹת *Röhren, Rinnen, rostra;* das. הַמְּרִיקִים *die ausgiefsen, sunt infusoria ex auro*, d. i. *ausgiefsende Gefäfse, Gufsgefäfse.*

5, 3 נִקָּה *ist getilgt, ausgerottet, iudicabitur;* V. 9 חֲסִידָה *Storch, milvus* (*Weihe*).

6, 3 בְּרֻדִּים *gesprenkelt, fleckig, scheckig, varii;* אֲמֻצִּים *rothe,* Hier. *fortes* wie viele Ausleger wollen, siehe uns. Commentar; V. 12 יִצְמָח *wird sprossen, orietur;* 7, 3 הִנָּזֵר *mich enthaltend, vel sanctificare me debeo.*

7, 7 שְׁלֵוָה *ruhig, zufrieden, opulenta (wohlhabend);* das. עָרֶיהָ *ihre* (Jerusalems) *Städte, ipsa et urbes;* V. 10 אַל־תַּעֲשֹׁקוּ *nicht bedrücket, nolite calumniari.*

8, 4 אִישׁ מִשְׁעַנְתּוֹ *ein Jeder seinen Stab, viri baculus, Mannes-Stab;* V. 6 כִּי יִפָּלֵא *wenn es wunderbar ist, si videbitur difficile;* V. 11 לְהָרַע (euch) *Böses zu thun, ut affligerem vos.*

9, 2 תִּגְבָּל־בָּהּ *grenzt daran, in terminis eius;* daselbst כִּי חָכְמָה מְאוֹד *denn es* (Tyrus nebst Sidon) *ist* (d. i. dünkt sich) *sehr weise, assumpserunt quippe sibi sapientiam valde* (Hier. faſste es als Nomen und las חָכְמָה); V. 4 חֵילָהּ *seine Befestigung, Befestigungswerke, fortitudinem eius* (percutiet); V. 6 מַמְזֵר *Bastard,* d. i. ein mit einem Makel Behafteter, *separator;* V. 8 מִצָּבָה מֵעֹבֵר וּמִשָּׁב (ich lagere um mein Haus) *eine Besatzung, daſs keiner durchziehe und sich wende, ex his, qui militant mihi euntes et revertentes* (Hier. las entweder מִצָּבָה s. v. a. מִצָּבָא in Partic. oder מִצָּבָא *aus dem Kriegesheere*); V. 9 נוֹשָׁע *siegreich, salvator;* V. 10 הִכְרַתִּי *ich rotte aus, disperdam;* V. 15 הָמוּ *brausen, toben, inebriabuntur;* das. כַּמִּזְרָק *wie das Becken, die Schale, phialae;* V. 16 אַבְנֵי נֵזֶר מִתְנוֹסְסוֹת *Kronensteine* (Fürst: *Edelsteine*) *erheben sich, lapides sancti elevabuntur.*

10, 1 חֲזִיזִים *Blitze, Wetterstrahlen, nives;* V. 2 הַתְּרָפִים *die Hausgötter, simulacra* (zu allgemein); das. הַקּוֹסְמִים *die Wahrsager, divini;* das. חֲלֹמוֹת הַשָּׁוְא *eitle* (nichtige) *Träume, somniatores;* V. 6 וְהָיוּ כַּאֲשֶׁר לֹא זְנַחְתִּים *und sie werden sein, als ob sie nicht verworfen, et erunt sicut fuerunt quando non proieceram eos.*

11, 2 בְּרוֹשׁ *Cypresse, abies;* V. 7. 10 נֹעַם *Huld, decorem;* V. 8 בָּחֲלָה בִי *war überdrüssig meiner, variavit in me;*

V. 13 אֶל־הַיּוֹצֵר *zu dem Schaffner, zum Töpfer, ad statuarium* (viell. אֶל־הָאוֹצָר gelesen, da אוֹצָר Joel 1, 17; 2 Chron. 32, 27, *Vorrathshaus, Schatzhaus* bedeutet); V. 17 רֹעִי הָאֱלִיל *der Hirte der Nichtigkeit, der Thorheit, pastor et idolum,* weil אֱלִיל auch von Götzen als nichtigen, eingebildeten Wesen, 3 Mos. 19, 4; 28, 1, vorkommt; viell. las Hier. nicht ה, sondern ו.

12, 2 סַף־רַעַל *Becken des Taumels, superliminare crapulae;* V. 6 בְּעָמִיר *unter Garben, in foeno.*

13, 1 לְחַטָּאת וּלְנִדָּה *für Sünde und Befleckung, in absolutionem peccatoris et menstruatae;* V. 5 אָדָם הִקְנַנִי *ein Mensch hat mich gekauft, Adam exemplum meum;* V. 7 חֶרֶב *Schwert, framea;* das. יִכָּרְתוּ *werden weggetilgt, dispergentur.*

14, 4 גֵּיא גְּדוֹלָה מְאוֹד *zu einem Thale sehr grofs, praerupto grandi valde;* das. אֶל־אָצַל *bis Azal, usque ad proximum* (אֵצֶל); V. 6 יְקִפָּאוֹן *sie werden gerinnen, et gelu* (וְקִפָּעוֹן) und das. יְקָרוֹת *Kostbarkeiten, sed frigus* (וְקָרָה); V. 8 הָאַחֲרוֹן *zum hinteren* (Meere), *novissimum* (mare); V. 10 כָּעֲרָבָה *wie die Ebene, usque ad desertum;* das. מִגֶּבַע *von Geba, de colle;* V. 13 עָלְתָה *es erhebt sich* (seine Hand), *conseretur* (manus eius); V. 14 חֵיל *die Kraft, divitiae;* V. 21 כְּנַעֲנִי *ein Canaaniter, mercator.*

4) Oefters hat Hieron. den *Plural übersetzt,* wo im Hebräischen der Singular steht, selten umgekehrt. Zu diesen Stellen gehören: 1, 17 מִטּוֹב *vom Guten, Segen, bonis;* V. 21 (2, 4) כְּפִי אִישׁ לֹא *so dafs Niemand,* eig. *nach Mafsgabe* oder *in der Weise, dafs Niemand, per singulos viros et nemo* (erklärende Uebers.). — 4, 9 יָדַעְתָּ *du weist, scietes;* V. 10 יוֹם קְטַנּוֹת *Tag der Geringheit, dies parvos.* — 7, 2 יִשְׁלַח *er schickte, miserunt;* V. 10 תַּחְשְׁבוּ *sinnet, cogitet.* — 9, 2 כִּי חָכְמָה מְאֹד *denn es ist weise sehr, assumpserunt quippe sibi sapientiam valde;* V. 8 מִצָּבָה מֵעֹבֵר וּמִשָּׁב (ich lagere um mein Haus) *eine Besatzung, dafs keiner durchziehe und zurückkehre, ex iis, qui militant, mihi euntes et revertentes;* V. 9 בֶּן־אֲתֹנוֹת *Sohn* (Füllen) *der Eselinnen,*

filium asinae. — 9, 13 כְּחֶרֶב גִּבּוֹר *als das Schwert eines Helden, gladium fortium.* — 10, 7 כְּגִבּוֹר *wie ein Held, quasi fortes.* — 11, 5 מֹכְרֵיהֶן יֹאמַר *ihr Verkäufer spricht, vendebant ea dicentes*; das. וַאעְשִׁר *und ich ward reich, divites facti sumus* (נַעְשַׁר); das. רֹעֵיהֶם לֹא יַחְמוֹל *und ihr Hirte, nicht schonen mag er sie, pastores eorum non parcebant eis*; V. 7 חֹבְלִים *Bände, funiculum*; V. 10 אֹתוֹ *ihn, illos*; V. 15 כְּלִי *Gefäfs, vasa*; V. 16 בְּשַׂר הַבְּרִיאָה *das Fleisch des Fetten, carnes pinguium.* — 12, 5 אַמְצָה לִי *stärke mir, confortentur mihi*; V. 7 תִּפְאֶרֶת יֹשֵׁב *Pracht, Herrlichkeit des Bewohners, gloria habitantium*; V. 8. 10 יוֹשֵׁב *Bewohner, habitatores.* — 14, 1 יוֹם־בָּא *der Tag kommt, venient dies.*

5) *Abweichende Personen* werden sehr selten wiedergegeben. Dahin gehören: 3, 4 הַלְבֵּשׁ *bekleide, indui.* — 9, 11 שִׁלַּחְתִּי *ich habe entlassen, emisisti* (שִׁלַּחְתָּ). — 10, 8 רָבוּ *sie mehren sich, multiplicabo.* — 11, 5 וַאעְשִׁר (er) *ich ward reich, divites facti sumus.*

Andere Ungenauigkeiten sind unbedeutend, wie z. B. 2, 4 (8) פְּרָזוֹת *absque muro.* — 7, 7 עָלֶיהָ *ipsa et urbes.* — 8, 15 Jerusalem vor Juda.

§. 7.

Die chaldäische Uebersetzung oder der Targum des Jonathan ben Uziel.

Die Vergleichung dieses Targums mit dem Urtexte läfst darüber keinen Zweifel, dafs der Verfasser nicht eine wörtliche und treue, sondern eine den Grundtext erklärende und verdeutlichende Uebersetzung hat geben wollen. Der Verfasser wollte offenbar dem Leser den nicht selten dunkelen und daher leicht mifsverständlichen Text so wiedergeben, dafs auch der nicht gelehrte und mit den bildlichen und uneigentlichen Ausdrücken nicht vertraute Leser den Propheten verstehen und mit Nutzen lesen könne. Diese Absicht hat nun den Verfasser dahin geführt, dafs er oft

den Text umschreibt, eigentliche für bildliche Ausdrücke wählt und insbesondere alles dasjenige durch seine Uebersetzung wegschafft, was er für Gott unpassend und für den Leser anstöſsig oder doch unangemessen hielt. Zudem haben auch die theologischen Ansichten der Juden seiner Zeit einen bedeutenden Einfluſs auf seine Uebersetzung gehabt; so gering und unbedeutend auch der Werth derselben als solche sein mag, so gewährt sie doch ein nicht geringes Interesse, wenn wir Rücksicht auf die jüdische Auffassung, die jüdischen theologischen Ansichten und die hebräische Sprachkenntniſs der damaligen Zeit nehmen. Als Uebersetzung betrachtet, hat dieselbe einen geringeren Werth als die des Malachi, des Jesaia und mehrerer anderer Propheten. An einigen Stellen, z. B. 5, 7—11; 6, 1; 9—9. 11—16; 10, 2 ff.; 11, 2 ff. 17 u. a. ist die Uebersetzung oder vielmehr Umschreibung der Art, daſs man kaum den Grundtext darin wiederfindet. Wenn der Verfasser in den ersten Kapiteln weniger paraphrasirt als in den meisten folgenden, so liegt der Grund hauptsächlich in dem Inhalte und der Darstellung.

1) *Ergänzungen*, *Erweiterungen* und *Umschreibungen* finden sich oft. Dahin gehören 1, 5, wo nach den Worten: „eure Väter, wo sind sie?“ hinzugefügt wird: וְאִם תֵּימְרוּן *und wenn ihr sagt.*

Die Worte V. 2: קָצַף יְהוָה עַל־אֲבוֹתֵיכֶם קָצֶף *es zürnte Jehova über eure Väter sehr*, giebt der Chald. wieder: הֲוָה רְגַז מִן קֳדָם יְיָ עַל אֲבָהָתְכוֹן עַל דְאַרְגִיזוּ קֳדָמוֹהִי *es war ein Zorn von dem Antlitze des Herrn gegen eure Väter, weil sie sein Antlitz zum Zorn bewegt hatten.*

V. 3: וְאָשׁוּב אֲלֵיכֶם *und ich werde zu euch kehren*, Chald.: וְאִתְפְּנֵי בְּמֵימְרִי לְאֵיטָבָא לְכוֹן *und ich werde in meinem Worte dahin sehen, euch wohl zu thun.*

V. 7: דְּבַר יְהוָה *das Wort Jehovas*, Chald.: פִּתְגָם נְבוּאָה מִן קֳדָם יְיָ *das Wort der Weissagung* (geschah) *von dem Antlitze des Herrn.*

V. 16 : יְרוּשָׁלָֽם *Jerusalem,* Chald. : בִּנְיַן כָּתְלֵי יר״ *der Bau der Wände Jerusalems.*

2, 2 (1, 19) אֶת־יְהוּדָה אֶת־יִשְׂרָאֵל וִירוּשָׁלָֽם (die Hörner, die) *Juda, Israel und Jerusalem,* Chald. : יַת אֱנָשׁ יְהוּדָה וְיַת יִשְׂרָאֵל וְיָתְבֵי יְרוּשְׁלֶם (die Reiche die) *die Männer Judas und Israels und die Bewohner Jerusalems* (auseinander geworfen haben).

2, 5 (9) וַאֲנִי אֶהְיֶה־לָּהּ *und ich* (Jehova) *werde sein für sie,* Chald. : וּמֵימְרִי יְהֵי לַהּ *und mein Wort wird sein für sie.*

V. 6 (2, 10) : הוֹי הוֹי וְנֻסוּ *Hui, Hui fliehet,* Chald. : אַכְלוּ לִמְבַדְּרַיָּא וַאֲמָרוּ לְהוֹן אִתְכַּנְשׁוּ *schreit den Zerstreuten zu und saget ihnen, versammelt euch.*

V. 7 (2, 11) הוֹי צִיּוֹן הִמָּלְטִי *Hui, Zion, flüchte* (errette) *dich,* Chald. : אַכְלוּ לִכְנִשְׁתָּא דְצִיּוֹן וְאֵמָרוּ לַהּ *schreiet der Versammlung Zions zu und saget ihr;* das. יוֹשֶׁבֶת בַּת־בָּבֶל *Bewohnerin der Tochter Babels,* Chald. : אִשְׁתֵּזְבִי וְאִתָּא דְיָתְבָא בִּמְדִינַת בָּבֶל *befreie dich und komme, da du die Provinz* (Stadt) *bewohnest.*

V. 8 (12) אַחַר כָּבוֹד *nach Ruhm,* Chald. : בָּתַר יְקָרָא דַאֲמִיר לְאֵיתָאָה עֲלֵיהוֹן *nach Ruhm, welche er euch zu bringen gesprochen hat,* hat er mich geschickt; das. כִּי הַנֹּגֵעַ בָּכֶם נֹגֵעַ בְּבָבַת עֵינוֹ *denn wer euch anrührt, rührt seinen* (Jehovas) *Augapfel an,* Chald. : אֲרֵי דְמַנֵּיק בְּכוֹן כְּמַן דְּאוֹשֵׁיט יְדֵיהּ לְמִקְרַב בְּגַלְגַּלֵי עֵינוֹהִי *denn wer euch Schaden zufügt, ist wie einer, der seine Hand ausstreckt, um seinen Augapfel zu berühren.*

2, 9 (13) *denn siehe, ich schwinge meine Hand,* מֵנִיף אֶת־יָדִי, Chald. : אֲנָא מְרִים יַת מְחַת גְּבוּרְתִּי *ich erhebe den Schlag meiner Stärke* (Macht).

V. 10 (14) : בַּת־צִיּוֹן כִּי הִנְנִי־בָא וְשָׁכַנְתִּי בְתוֹכֵךְ נְאֻם יְהוָה *Tochter Zions : denn siehe, ich komme und wohne in deiner Mitte, spricht Jehova,* Chald. : כְּנִשְׁתָּא דְצִיּוֹן אֲרֵי הָא אֲנָא מִתְגְּלֵי וְאַשְׁרֵי שְׁכִנְתִּי בְגַוִּיךְ אֲמַר יְיָ *Versammlung* (Gemeinde) *Zions, denn siehe, ich werde offenbaren und setzen meine Majestät in deine Mitte, spricht der Herr.*

V. 11 (15) es schliefsen sich *an Jehova an demselben Tage,* אֶל־יְהוָה בַּיּוֹם הַהוּא, Chald.: עַל עַמֵּיהּ דַּיְיָ בְּעִדָּנָא הַהִיא *an das Volk des Herrn in dieser Zeit*; das.: וְשָׁכַנְתִּי בְתוֹכֵךְ *und ich wohne in deiner Mitte,* der Chald.: וְאַשְׁרֵי שְׁכִנְתִּי בְגַוִּיךְ *und ich setze meine Majestät in deine Mitte*; das. und du wirst erkennen, dafs Jehova der Heerschaaren mich gesandt hat *an dich,* אֵלָיִךְ, Chald.: לְאִתְנַבָּאָה עֲלָךְ *um dir zu prophezeien.*

V. 12 (16): וְנָחַל יְהוָה אֶת־יְהוּדָה חֶלְקוֹ עַל אַדְמַת הַקֹּדֶשׁ וּבָחַר עוֹד בִּירוּשָׁלָםִ *und Jehova nimmt in Besitz Juda als sein Erbtheil auf dem Boden des Heiligthums, und erwählt wiederum Jerusalem,* Chald.: וְיַחְסֵן יְיָ לִדְבֵית יְהוּדָה חוּלַקְהוֹן עַל אַרְעָא דְקוּדְשָׁא וְיִתְרְעֵי עוֹד בִּירוּשְׁלֶם *und der Herr giebt zum Erbtheil seinem Hause Juda seinen Theil auf dem Boden der Heiligkeit und hat wiederum Jerusalem lieb.*

V. 13 (17): *Still, alles Fleisch vor Jehova: denn er ist erwacht aus der Wohnung seines Heiligthums,* Chald.: סָפוּ כָּל רַשִׁיעַיָּא קֳדָם יְיָ אֲרֵי אִתְגְּלִי מִמְּדוֹר קוּדְשֵׁיהּ *es werden umkommen alle Gottlose vor dem Antlitze des Herrn, weil er aus seiner heiligen Wohnung erscheinen wird.*

3, 2: הַבֹּחֵר בִּירוּשָׁלָםִ *der Erwähler Jerusalems,* Chald.: דְּאִתְרְעֵי לְאַשְׁרָאָה שְׁכִנְתֵּיהּ בִּירוּשְׁלֶם *dem es gefällt, seine Majestät zu Jerusalem wohnen zu lassen.*

V. 3: וִיהוֹשֻׁעַ הָיָה לָבֻשׁ בְּגָדִים צוֹאִים *und Josua war bekleidet mit schmutzigen Kleidern,* Chald.: וִיהוֹשֻׁעַ הֲווֹ לֵיהּ בְּנִין דְּנָסְבִין לְהוֹן נְשִׁין דְּלָא כָשְׁרָן לִכְהוּנְתָּא *und Josua hatte Söhne, die sich Weiber genommen hatten, welche des Priesterthums nicht würdig waren.*

V. 4: אֶל־הָעֹמְדִים (und sprach) *zu den Stehenden,* Chald.: לִדְמְשַׁמְּשִׁין (und sprach) *zu dem (ihm) Dienenden*; das.: הָסִירוּ הַבְּגָדִים הַצֹּאִים מֵעָלָיו *nehmet hinweg die schmutzigen Kleider,* Chald.: וְיַפֵּיק נְשִׁין דְּלָא כָשְׁרִין לִכְהוּנְתָּא מִבֵּיתֵיהּ *dafs er werfe aus seinem Hause die Weiber, welche zum Priesterthum untauglich* (unwürdig) *sind.*

V. 5: וַיַּלְבִּשֻׁהוּ בְּגָדִים *und sie bekleideten ihn mit Gewanden,* Chald.: וְאַסְבוּהִי אִתְּתָא דְּכַשְׁרָא לִכְהוּנְתָּא *und sie nah-*

men für ihn (den Hohenpriester) *ein Weib, welches sich für das Priesterthum ziemte.*

V. 7 : בִּדְרָכַי *in meinen Wegen*, Chald. : בְּאוֹרְחָן דְּתַקְנָן קֳדָמַי *auf Pfaden, die mir recht schienen*; das. : וְאִם אֶת־מִשְׁמַרְתִּי תִשְׁמֹר *und wenn meine Hut du hütest*, Chald. : וְאִם יַת מַטְּרַת מֵימְרִי תִּטַּר *und wenn du die Hut meines Wortes bewahrest*; das. : בֵּיתִי *mein Haus*, Chald. : לִדְמְשַׁמְּשִׁין בְּבֵית מַקְדְּשִׁי *diejenigen, die im Hause meines Heiligthums dienen*; das. : וְנָתַתִּי לְךָ מַהְלְכִים בֵּין הָעֹמְדִים הָאֵלֶּה *und geben werde ich die Leiter zwischen diesen Stehenden*, Chald. : וּבְאַחְיוּת מֵיתַיָּא אַחְיֵנָךְ וְאֶתֵּן לָךְ תְּלִין מְהַלְּכָן בֵּין סָרְפַיָּא הָאִלֵּין *und bei Auferstehung der Todten werde ich dich auferwecken und Füſse, die zwischen jenen Seraphim wandeln, werde ich dir geben.*

V. 8 : כִּי־אַנְשֵׁי מוֹפֵת הֵמָּה *denn Leute des Zeichens* (*Wahrzeichens*) *sind sie*, Chald. : אֲרֵי גֻבְרִין כַּשְׁרִין לְמֶעְבַּד לְהוֹן נִסִּין אִנּוּן *denn sie sind Männer, die würdig sind für sie jene Wunder* (Wahrzeichen) *zu thun*; das. : כִּי הִנְנִי מֵבִיא אֶת־עַבְדִּי צֶמַח *denn siehe, ich bringe meinen Knecht Sproſs*, Chald. : אֲרֵי הָא אֲנָא מַיְתֵי יַת עַבְדִּי מְשִׁיחָא וְיִתְגְּלֵי *denn siehe, ich bringe meinen Knecht Messias, der sich offenbaren wird.*

V. 9 : הִנְנִי מְפַתֵּחַ פִּתֻּחָהּ *siehe, ich will ihn aushauen*, Chald. : הָא גָלֵי חֶזְיָתַהָא *siehe, ich offenbare sein Gesicht.*

4, 2 : מוּצָקוֹת *Röhre*, Chald. : דְּמְרִיקִן מִנְּהוֹן מִשְׁחָא (sieben Leuchten hatten sie), *aus welchen Oel gegossen wurde.*

V. 7 : מִי־אַתָּה הַר־הַגָּדוֹל לִפְנֵי זְרֻבָּבֶל לְמִישֹׁר וְהוֹצִיא אֶת־הָאֶבֶן הָרֹאשָׁה תְּשֻׁאוֹת חֵן חֵן לָהּ *wer bist du groſser Berg? vor Serubabel zur Ebene! und hebt hervor den Hauptstein* (Giebelstein) *unter den Freudenrufen, Gnade, Gnade ihm*, Chald. : מָא אַתְּ חָשִׁיבָא מַלְכוּתָא טַפְּשְׁתָּא קֳדָם זְרֻבָּבֶל הֲלָא כְמֵשְׁרָא וְיִתְגְּלֵי יַת מְשִׁיחֵיהּ דַּאֲמִיר שְׁמֵיהּ מִלְּקַדְמִין וְיִשְׁרוֹט בְּכָל מַלְכְוָתָא *wie hälst du das Reich vor* (mit) *Serubabel für ein thörichtes? ist es nicht wie die Ebene* (das Thal)? *und es offenbart* (macht offenbar) *seinen Gesalbten* (Messias), *dessen Name von Ewigkeit genannt ist, der sich der Herrschaft aller Reiche bemächtigt.*

V. 8 : וַיְהִי דְבַר יְהוָה אֵלַי *und es geschah das Wort Jehovas zu mir*, Chald. : וַהֲוָא פִּתְגָם נְבוּאָה מִן קֳדָם יְיָ עִמִּי *und es geschah das Wort der Weissagung vom Antlitze des Herrn an mich.*

V. 9 : אֲלֵיכֶם *an euch*, Chald. : לְאִתְנַבָּאָה לְכוֹן *damit ich euch prophezeiete.*

V. 10 : לְיוֹם קְטַנּוֹת *den Tag der Geringheit*, Chald. : יוֹמָא דֵין עַל בִּנְיָנָא דְהוּא זְעֵיר *diesen Tag? weil das Gebäude klein* (unbedeutend) *ist;* das. : שִׁבְעָה־אֵלֶּה עֵינֵי יְהוָה הֵמָּה מְשׁוֹטְטִים *die sieben Augen Jehovas sind sie, die* (*das ganze Land*) *durchlaufen*, Chald.: שַׁבְעָא סִדְרִין כְּאִלֵּין קֳדָם יְיָ גְלַן עוֹבְדֵי בְּנֵי אֱנָשָׁא *sieben Reihen der Steine* (schauen sie) *wie diese. Vor dem Herrn sind offenbar die Werke der Menschensöhne.*

V. 12 : הַמְרִיקִים מֵעֲלֵיהֶם הַזָּהָב *die ausgiefsen über sie das Gold*, Chald. : דִמְרִיקִים מִנְּהוֹן מִשְׁחָא לְבוֹצִינֵי דְדַהֲבָא *aus welchen gegossen wird das Oel auf die goldenen Lampen.*

V. 14 : בְּנֵי הַיִּצְהָר *Söhne des Oels*, Chald. : בְּנֵי רַבְרְבַיָּא *Söhne der Fürsten.*

5, 3 : כִּי כָל־הַגֹּנֵב כָּמוֹהָ נִקָּה *denn jeder, der stiehlt, wird von hier vertrieben* (getilgt), Chald. : אֲרֵי כָל דְּגָנֵב וּמְכַדֵּב מִכָּא לָקֵי *denn jeder, der stiehlt und lügt, wird von hier geschlagen* (viell. las der Chald. כָּזֵב statt מִזֶּה; das. : וְכָל־הַנִּשְׁבָּע מִזֶּה כָּמוֹהָ נִקָּה *und jeder, der schwört, wird von hier geschlagen*, Chald. : וְכָל דְּקַיִּם בִּשְׁמִי לְשִׁקְרָא מִכָּא לָקֵי *und jeder, der falsch schwört in meinem Namen, wird von hier geschlagen.*

V. 6 : וָאֹמַר מַה־הִיא וַיֹּאמֶר זֹאת הָאֵיפָה הַיּוֹצֵאת וַיֹּאמֶר זֹאת עֵינָם בְּכָל הָאָרֶץ *und ich sprach : was ist das, und er sprach : dieses ist das ausgehende Epha. Und er sprach : So ist ihr Anblick in all dem Land*, Chald. : וַאֲמָרִית מַן אִנּוּן וַאֲמַר אִלֵּין עַמְמַיָּא דַהֲווֹ נָסְבִין וְיָהֲבִין בִּמְכִילְתָּא דְשִׁקְרָא וַאֲמַר הָא אִנּוּן גְלַן קֳדָם כָּל יָתְבֵי אַרְעָא *und ich sprach : welche sind sie? und er sagte : jene sind die Völker, die nehmen und geben mit falschem Mafse und er sagte : siehe, jene werden offenbar vor allen Bewohnern des Landes.*

V. 7 : וְהִנֵּה כִּכַּר עֹפֶרֶת נִשֵּׂאת וְזֹאת אִשָּׁה אַחַת יוֹשֶׁבֶת בְּתוֹךְ הָאֵיפָה *und siehe, ein Bleideckel hub sich, und da war ein Weib sitzend im Epha*, Chald. : וְהָא עַמְמַיָּא קַלִּילִין מַגְלָן יַתְהוֹן בְּקַלִּילוּ וַאֲתוֹ עַמְמִין אוֹחֲרָנִין וִיתִיבוּ בְאַתְרֵהוֹן עַל דַּהֲווֹ נָסְבִין וְיָהֲבִין בִּמְכִילְתָּא דִשְׁקְרָא *und siehe, schnelle Völker führten sie schnell ab : und es kamen andere Völker, welche wohnten an deren Ort, weil sie nahmen und gaben mit falschem Maſse.*

V. 8 : וַיֹּאמֶר זֹאת הָרִשְׁעָה וַיַּשְׁלֵךְ אֹתָהּ אֶל־תּוֹךְ הָאֵיפָה וַיַּשְׁלֵךְ אֶת־אֶבֶן הָעוֹפֶרֶת אֶל־פִּיהָ *Und er* (der Engel) *sprach : das ist die Bosheit* (Ungerechtigkeit)*; und er warf sie in Mitte des Epha's und er warf das Gewicht von Blei auf dessen Mündung*, Chald. : וַאֲמַר עַל דָּא אִתְחַיַּבוּ תְּלוֹ עַל דַּהֲווֹ נָסְבִין וְיָהֲבִין בִּמְכִילְתָּא דִשְׁקְרָא וַאֲתוֹ עַמְמִין אוֹחֲרָנִין וִיתִיבוּ בְּאַתְרֵיהוֹן *Und er sprach : sie sind deswegen verdammt und ins Exil geführt worden, weil sie nahmen und gaben mit falschem Maſse und viele fremde Völker sind gekommen, welche an deren Stelle gewohnt haben.*

V. 9 : שְׁתַּיִם נָשִׁים יוֹצְאוֹת וְרוּחַ בְּכַנְפֵיהֶם וְלָהֵנָּה כְנָפַיִם כְּכַנְפֵי הַחֲסִידָה וַתִּשֶּׂנָה אֶת־הָאֵיפָה בֵּין הָאָרֶץ וּבֵין הַשָּׁמָיִם : *Zwei Frauen gingen aus und Wind in ihren Flügeln, und sie hatten Flügel des Storches und sie trugen das Epha zwischen der Erde und dem Himmel*, Chald. : תַּרְתֵּין מְדִינָן גְּלִין לְבֵינֵי מַלְכְוָת עַמְמֵי אַרְעָא וְעַמְמִין קַלִּילִין מַגְלָן יַתְהוֹן בְּקַלִּילוּ כְּמָא דְמִשְׁתְּדֵי נִשְׁרָא וַאַגְלִיאוּ יַת עַמָּא דַהֲווֹ נָסְבִין וְיָהֲבִין בִּמְכִילְתָּא דִשְׁקְרָא לְבֵינֵי מַלְכְוָת־עַמְמַיָּא דְאַרְעָא דִתְחוֹת כָּל שְׁמַיָּא : *Zwei Provinzen (Länder) wurden offen unter den Reichen der Völker der Erde, und schnelle Völker führten jene schnell ab, so wie ein Adler fliegt : und sie lieſsen wandern das Volk, welches nahm und gab mit falschem Maſse unter den Reichen der Völker der Erde, welche unter dem ganzen Himmel sind.*

V. 10 : אָנָה הֵמָּה מוֹלִכוֹת אֶת־הָאֵפָה *wohin bringen sie das Epha?* Chald. : לְאָן אִנּוּן מַגְלָן יַת עַמָּא דַהֲווֹ נָסְבִין וְיָהֲבִין בִּמְכִילְתָּא דִשְׁקְרָא *wohin lassen sie das Volk wandern, welches nahm und gab mit falschem Maſse?*

V. 11 : לִבְנוֹת־לָה בַיִת בְּאֶרֶץ שִׁנְעָר וְהוּכַן וְהֻנִּיחָה שָּׁם עַל־מְכֻנָתָהּ : *ihm zu bauen eine Wohnung (Haus) im Lande Sinear, und ist sie bestellt, so wird sie hingestellt daselbst auf sein Gestell*, Chald. : לְאַתְקָנָאָה לְהוֹן אֲתַר בִּמְדִינַת בָּבֶל וְיִתְעַכְּבוּן וְיִתְאַחֲרוּן תַּמָּן עַד דְּיִמְטֵי וְמִנְהוֹן : *damit ihnen bereitet werde ein Ort in der Provinz Babels, und sie daselbst zurückbehalten werden und weilen bis kommt ihre Zeit.*

6, 5 : אֵלֶּה אַרְבַּע רוּחוֹת הַשָּׁמַיִם יוֹצְאוֹת מֵהִתְיַצֵּב עַל־אֲדוֹן כָּל־הָאָרֶץ *diese sind die vier Winde des Himmels, ausgehend von wo sie gestanden bei dem Herrn der ganzen Erde*, Chald. : אִלֵּין אַרְבַּע מַלְכְּוָן דְּאִנּוּן כְּאַרְבַּע רוּחֵי שְׁמַיָּא נָגְלָן מִלְּאִתְעַתָּדָא קֳדָם רִבּוֹן כָּל אַרְעָא *diese sind vier Reiche, welche sind, wie vier Winde des Himmels, die erscheinen, ohne vor dem Herrscher* (Herrn) *der ganzen Erde zu stehen.*

V. 9 : דְּבַר־יְהוָֹה *das Wort Jehovas*, Chald. : פִּתְגָם נְבוּאָה מִן קֳדָם יְיָ *das Wort der Weissagung vom Antlitze des Herrn.*

V. 11 : וְעָשִׂיתָ עֲטָרוֹת *und du machest Kronen*, Chald. : וְתַעְבֵּיד כְּלִיל רַב *und du machst mir eine grofse Krone.*

V. 12 : הִנֵּה־אִישׁ צֶמַח שְׁמוֹ וּמִתַּחְתָּיו יִצְמָח וּבָנָה אֶת־הֵיכַל יְהוָֹה *siehe, ein Mann, Sprofs sein Name, und von seiner Stelle sprofst er auf, und er wird bauen den Tempel Jehovas.* Chald. : הָא גַּבְרָא מְשִׁיחָא שְׁמֵיהּ עָתִיד דְּיִתְגְּלֵי וְיִתְרַבֵּי וְיִבְנֵי יַת הֵיכְלָא דַּיְיָ *siehe, ein Mann, Gesalbter* (Messias) *ist sein Name, der sich offenbaren und verherrlichen und den Tempel des Herrn bauen wird* (soll).

V. 13 : כֹּהֵן *Priester*, Chald. : כָּהֵן רַב *Hoherpriester, summus sacerdos.*

V. 15 : אֲלֵיכֶם *zu euch*, Chald. : לְאִתְנַבָּאָה לְכוֹן *um euch zu weissagen*; das. : אִם שָׁמוֹעַ תִּשְׁמְעוּן בְּקוֹל יְהוָֹה אֱלֹהֵיכֶם *wenn ihr hört auf die Stimme Jehovas, eures Gottes*, Chald. : אִם קַבָּלָא תְקַבְּלוּן לְמֵימְרָא דַּיְיָ אֱלָהֲכוֹן *wenn ihr aufnehmet das Wort des Herrn, eures Gottes.*

7, 1. 8; 8, 1. 18 : דְּבַר־יְהוָֹה *das Wort Jehovas*, Chald. : פִּתְגָם נְבוּאָה מִן קֳדָם יְיָ *das Wort der Weissagung vom Antlitze des Herrn.*

V. 3 : אֶת־הַכֹּהֲנִים אֲשֶׁר לְבֵית־יְהוָה (sie sprechen), *zu den Priestern im Hause Jehovas*, Chald. : לְכַהֲנַיָּא דִי מְשַׁמְּשִׁין בְּבֵית מַקְדְּשָׁא דַיְיָ *zu den Priestern, welche im Hause des Heiligthums des Herrn dienten;* das. : הִנָּזֵל *mich absondernd*, Chald. : הַאֶמְנַע נַפְשִׁי מִתַּפְנוּקָיו *meine Seele abwendend von Ergötzlichkeiten.*

V. 6 : הֲלוֹא אַתֶּם הָאֹכְלִים וְאַתֶּם הַשֹּׁתִים *seid nicht ihr es, die essen, und ihr, die trinken?* Chald. : הֲלָא לְאִיטָבָא לְכוֹן אַתּוּן שָׁתַן *trinket ihr, um euch wohl zu thun?*

V. 8 : דְּבַר־יְהוָה, der Chald. wie V. 1.

V. 13 : כַּאֲשֶׁר־קָרָא וְלֹא שָׁמֵעוּ *wie er rief und nicht hörten sie*, Chald. : כְּמָא דְאִתְנַבִּיאוּ לְהוֹן נְבִיַּיָּא וְלָא קַבִּילוּ *wie die Propheten ihnen weissagten und sie nicht gehorchten;* das. : כֵּן יִקְרְאוּ וְלֹא אֶשְׁמָע *so werden sie rufen und nicht werde ich erhören*, Chald. : כֵּן יְצַלּוֹן קֳדָמַי וְלָא אֲקַבֵּל *so werden sie beten vor mir, und ich werde nicht annehmen.*

8, 2 : וְחֵמָה גְדוֹלָה קִנֵּאתִילָהּ *und mit einem grofsen Grimm eifere ich für sie*, Chald. : וּרְגַז רַב מִן קֳדָמַי עַל עַמְמַיָּא דְאַקְנִיאוּהָ *und ein grofser Zorn ist von meinem Antlitze gegen die Völker, welche es* (Zion) *zur Eifersucht erregt haben.*

V. 3 : וְהַר־יְהוָה צְבָאוֹת הַר הַקֹּדֶשׁ *und der Berg Jehovas der Heerschaaren* (wird genannt werden) *Berg der Heiligkeit*, Chald. : וְטוּר בֵּית מַקְדְּשָׁא דַיְיָ צְבָאוֹת טוּרָא קַדִּישָׁא *und der Berg des Hauses des Heiligthums des Herrn der Heerschaaren* (wird genannt) *Berg der Heiligkeit.*

V. 4 : וְאִישׁ מִשְׁעַנְתּוֹ בְּיָדוֹ *und ein jeder seinen Stab in seiner Hand*, Chald. : וּגְבַר עוֹבָדוֹהִי הַקְנַיָּא יְגִנּוּן עֲלוֹהִי *die rechten Werke eines jeden beschützen ihn.*

V. 12 : אֶת־כָּל־אֵלֶּה *alles dieses*, Chald. : יַת כָּל בִּרְכָתָא הָאִלֵּין *alle diese Segnungen.*

V. 13 : בְּרָכָה *eine Segnung*, Chald. : מְבָרְכִין (ihr werdet sein) *gesegnet* (unrichtig, weil von einem von dem

Bundesvolke ausgehenden Segen für die Heiden die Rede ist).

V. 14 : וְלֹא נִחָמְתִּי *und ich bereuete es nicht*, Chald. : וְלָא תָבִית מִמֵּימְרִי *und nicht bereute ich mein Wort.*

V. 19 : צוֹם הָרְבִיעִי *das Fasten des Vierten* (Monats), Chald. : צוֹמָא רְבִיעָאָה *das vierte Fasten.*

V. 21 : וּלְבַקֵּשׁ אֶת־יְהוָֹה צְבָאוֹת *und zu suchen Jehova der Heerschaaren*, Chald. : וּלְמִתְבַּע אוּלְפַן מִן קֳדָם יְיָ צְבָאוֹת *und um zu suchen die Lehre vom Antlitze des Herrn der Heerschaaren.*

V. 22 : וְגוֹיִם עֲצוּמִים לְבַקֵּשׁ אֶת־יְהוָֹה צְבָאוֹת יְרוּשָׁלָם *und mächtige Völker* (kommen), *zu suchen den Herrn der Heerschaaren zu Jerusalem*, Chald. : וּמַלְכְוָן רַבְרְבָן לְמִתְבַּע אוּלְפָן מִן קֳדָם יְיָ צְבָאוֹת בִּירוּשְׁלֵם *und grofse Reiche werden strömen* (nach Jerusalem), *zu suchen die Lehre vom Antlitze des Herrn der Heerschaaren zu Jerusalem.*

V. 23 : אֱלֹהִים עִמָּכֶם *Gott ist mit euch*, Chald. : דְמֵימְרָא דַיְיָ בְּסַעְדְכוֹן (wir haben gehört), *dafs das Wort des Herrn zu eurer Hülfe ist.*

9, 1 : בְּאֶרֶץ־חַדְרָךְ *auf dem Lande Hadrach*, Chald. : בְּאַרְעָא דָרוֹמָא *auf dem Südland, in terra australi*; das. : דַּמֶּשֶׂק מְנֻחָתוֹ *Damaskus dessen Ruhestatt*, Chald. : דַּמֶּשֶׂק תְּתוּב לְמֶהֱוֵי מֵאֲרַע בֵּית שְׁכִנְתֵּיהּ *Damascus convertetur, ut sit de terra maiestatis eius* (Domini); das. : כִּי לַיהוָֹה עֵין אָדָם וְכֹל שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל *denn auf Jehova* (ist gerichtet) *das Auge der Menschen, und aller Stämme Israels*, Chald. : אֲרֵי קֳדָם יְיָ גְלַן עוֹבָדֵי בְּנֵי אֱנָשָׁא אִתְרְעֵי בְּכָל שִׁבְטַיָא דְיִשְׂרָאֵל *weil vor dem Herrn offenbar sind die Werke der Menschensöhne und er* (der Herr) *Gefallen hat an allen Stämmen Israels.*

V. 2 : תִּגְבָּל־בָּהּ (Hamat) *gränzt daran*, Chald. : תְּתוּב לְמֶהֱוֵי מֵאֲרַע בֵּית שְׁכִנְתֵּיהּ *wendet* (bekehrt) *sich, um aus dem Lande des Hauses seiner* (Gottes) *Majestät zu sein.*

V. 5 : עֶקְרוֹן כִּי־הוֹבִישׁ מֶבָּטָהּ *und Ekron — weil beschämt wird seine Zuversicht,* Chald. : וְעֶקְרוֹן אֲרֵי בְהִיתַת מִבֵּית רוּחְצָנֵיהּ וְיֵיכַר מַלְכָּא מֵעַזָּה *und Ekron — weil es beschämt ist vor dem Hause seines Vertrauens.*

V. 6 : וְיָשַׁב מַמְזֵר בְּאַשְׁדּוֹד וְהִכְרַתִּי גְּאוֹן פְּלִשְׁתִּים *und es wohnt der Bastard zu Asdod, und ich rotte aus den Stolz der Philister,* Chald. : וִיתוּבוּן בֵּית יִשְׂרָאֵל בְּאַשְׁדּוֹד דַּהֲווֹ בָהּ כְּנוּכְרָאִין וְאֲבַטֵּל רְבוּת פְּלִשְׁתָּאֵי *und wohnen wird das Haus Israel zu Asdod, welches darin war wie Fremde, und ich werde aufhören machen die Größe der Philister.*

V. 7 : וַהֲסִרֹתִי דָמָיו מִפִּיו וְשִׁקֻּצָיו מִבֵּין שִׁנָּיו וְנִשְׁאַר גַּם־הוּא לֵאלֹהֵינוּ וְהָיָה כְּאַלֻּף בִּיהוּדָה וְעֶקְרוֹן כִּיבוּסִי *und ich entferne sein Blut aus seinem Munde und seine Gräuel von zwischen seinen Zähnen. Und übrig bleibt auch er unserem Gott, und wird wie ein Fürst in Juda, und Ekron wie der Jebusite,* Chald. : וְאַעְדֵּי אָכְלֵי דְמָהּ וְשִׁקְצָא מִבֵּינֵיהוֹן וִיסוּף חֵילְהוֹן וְגִיּוֹרִין דִּי יִשְׁתַּאֲרוּן בְּהוֹן יִתּוֹסְפוּן אַף אִנּוּן עַל עַמָּא דַאֲלָהָנָא וִיהוֹן כְּרַבְרְבִין דְּבֵית יְהוּדָה וְעֶקְרוֹן תִּתְמְלֵי בֵּית יִשְׂרָאֵל כִּירוּשְׁלֵם *ich entferne die Blutesser und die Gräuel aus ihrer Mitte, und es hört auf ihre Kraft : und die Proselyten, welche unter ihnen übrig geblieben sind, auch sie werden dem Volke Gottes zugesellt; und sie werden sein wie Fürsten des Hauses Juda : und Ekron wird angefüllt vom Hause Israel wie Jerusalem.*

V. 8 : וְחָנִיתִי לְבֵיתִי מִצָּבָה מֵעֹבֵר וּמִשָּׁב וְלֹא־יַעֲבֹר עֲלֵיהֶם עוֹד נֹגֵשׂ כִּי־עַתָּה רָאִיתִי בְעֵינָי *und ich lagere um mein Haus eine Besatzung, daſs keiner durchziehe und zurückkehre; und nicht ferner ein Dränger sie überziehe; denn jetzt sehe ich mit meinen Augen,* Chald. : וְאַשְׁרֵי בְּבֵית מַקְדְּשִׁי שְׁכִינַת יְקָרִי וְתָקוֹף דְּרַע גְּבוּרְתִּי כְּשׁוּר דְּאֶשָּׁא מוּקַף לֵהּ סְחוֹר מְדָעֲדֵי וּמְדְתָאֵב וְלָא יֶעְבַּר

עֲלֵיהוֹן עוֹד שׁוּלְטָן אֲרֵי כְעַן גְּלֵית גְּבוּרְתִּי לְאוֹטָבָא לְהוֹן *und ich lasse wohnen die Majestät meiner Herrlichkeit im Hause meines Heiligthums : und die Stärke des Armes meiner Macht wird sein wie eine Feuermauer in seiner Umgebung wegen der Vorüberziehenden und Zurückkehrenden, und nicht zieht durch dieselben ferner ein Tyrann, weil ich jetzt offenbare meine Macht, ihnen wohlzuthun.*

V. 10 : וְנִכְרְתָה קֶשֶׁת מִלְחָמָה *und ausgerottet wird der Bogen des Krieges,* Chald. : וְאֶתְבַּר תְּקוֹף עָבְדֵי קְרָב מַשִׁרְיַת עַמְמַיָא *und ich vernichte die Macht der Krieger und das Heer der Völker.*

V. 11 : גַּם־אַתְּ בְּדַם־בְּרִיתֵךְ שִׁלַּחְתִּי אֲסִירַיִךְ מִבּוֹר אֵין מַיִם בּוֹ *auch du, um deines Bundesblutes willen entlasse ich deine Gefangenen aus der Grube, worin kein Wasser,* Chald. : אַף אַתּוּן דִּי עַל דְּמָא אִתְגְּזַר לְכוֹן קְיָם פְּרָקִית יַתְכוֹן מִשִּׁעְבּוּד מִצְרָאֵי סַפְּקֵית צָרְכֵיכוֹן בְּמַדְבְּרָא צְדֵי הֲוָא כְּגוֹב רֵיקָן דְּלֵית מַיִן בֵּיהּ : *auch euch, mit welchen ich einen Bund beim Blute geschlossen habe, habe ich erlöset aus der Unterwürfigkeit (Knechtschaft) der Aegypter; ich habe euch das Nöthige in der Wüste gegeben, welche öde war wie ein leerer Sumpf, worin kein Wasser.*

V. 12 : שׁוּבוּ לְבִצָּרוֹן אֲסִירֵי הַתִּקְוָה גַּם־הַיּוֹם מַגִּיד מִשְׁנֶה אָשִׁיב לָךְ *kehret zurück zur steilen Höhe, ihr Gefangenen der Hoffnung; auch heute verkündige : das Doppelte vergelte ich dir,* Chald. : תּוּבוּ לְמֶהֱוֵי כִּרְכִּין תַּקִּיפִין אֲסִירַיָא דִּמְסַבְּרִין לְפוּרְקָנָא אַף יוֹמָא דֵין אֶשְׁלַח לְחַוָּאָה לְכוֹן דִּי עַל חַד תְּרֵין בִּטְבָן דִּי אֲמָרִית לְכוֹן אַיְתֵי לְכוֹן : *kehret zurück, damit ihr seid wie befestigte Städte, o Gebundene, die ihr auf Erlösung hofft : auch heute sende ich, euch anzukündigen, dafs ich, wie ich sagte, doppelte Güter bringen werde.*

V. 13 : כִּי־דָרַכְתִּי לִי יְהוּדָה קֶשֶׁת מִלֵּאתִי אֶפְרַיִם וְעוֹרַרְתִּי בָנַיִךְ צִיּוֹן עַל־בָּנַיִךְ : *denn ich spanne mir Juda, fülle den Bogen mit Ephraim, und rege auf deine Söhne, Zion, wider deine Söhne,*

Javan, und mache dich gleich dem Schwerte eines Helden, Chald. : אֲרֵי תַקֵּפִית קֳדָמַי דְבֵית יְהוּדָה כְּקֶשֶׁת מְתִיחָא בְּבֵית אֲזֵינַן מַלֵּית גְבוּרָא בֵית יִשְׂרָאֵל וְאַגְבַּר בְּנַךְ צִיוֹן עַל בְּנֵי עַמְמַיָא : *denn ich mache stark vor mir das Haus Juda, wie einen gespannten Bogen im Hause der Waffen, ich fülle mit Stärke das Haus Israel und lasse mächtig werden deine Söhne Zion über die Söhne der Völker.*

V. 14 : וְיָצָא כַבָּרָק חִצּוֹ ´*und geht aus sein Blitz wie sein Geschoſs,* Chald. : וִיהוֹן נָפְקִין כִּבְרָקִין פִּתְגָמוֹהִי *und es gehen aus wie Blitze seine Worte;* das. : וַאדֹנָי יֱהוִֹה בַּשּׁוֹפָר יִתְקָע *und der Herr Jehova stöſst in die Posaune,* Chald. : וּמִן קֳדָם יְיָ אֱלֹהִים בְּשׁוֹפְרָא יִתְקַע *und vom Antlitze des Herrn Gottes wird die Posaune ertönen.*

V. 15 : וְאָכְלוּ וְכָבְשׁוּ אַבְנֵי־קֶלַע וְשָׁתוּ הָמוּ כְּמוֹ־יָיִן וּמָלְאוּ כַּמִּזְרָק כְּזָוִיּוֹת מִזְבֵּחַ : *und sie fressen und treten nieder Schleudersteine, und trinken, brausen wie Wein und werden voll wie die Opferschale, wie die Ecken des Altars,* Chald. : וְיִשְׁלְטוּן בְּעַמְמַיָא וְיִקְטְלוּנוּן וּשְׁאָרְהוֹן יִגְמְרוּן כְּמָא דְשָׁדַן אַבְנָא בְּקַלְעָא וְיִבּוּן יַת נִכְסֵיהוֹן וְיִסְבְּעוּן מִנְּהוֹן כְּשָׁתֵי חֲמַר וּתְהֵי נַפְשְׁהוֹן מַלְיָא תַּפְנוּקִין כְּמִזְרָק דְּמַלֵי סָלְתָּא וּמְשַׁח וִיהוֹן מְזַהֲרִין כִּדְמָא דִמְזַהַר עַל כָּתְלָא דְמַדְבְּחָא : *und sie werden herrschen über Völker und sie tödten und ihr Ueberbleibsel werden sie verzehren, wie die, die mit der Schleuder einen Stein werfen, und sie werden ihre Habe an sich reiſsen und sich davon sättigen, nach Art der Weintrinker : und ihre Seele wird voll von Lust sein, wie eine Schale, welche mit Waizenmehl und Oel angefüllt ist, und sie werden glänzen wie Blut, welches glänzt an der Wand des Altars.*

V. 16 : וְהוֹשִׁיעָם יְהוָֹה אֱלֹהֵיהֶם בַּיּוֹם הַהוּא כְּצֹאן עַמּוֹ כִּי אַבְנֵי־נֵזֶר מִתְנוֹסְסוֹת עַל־אַדְמָתוֹ : *Und Jehova ihr Gott hilft ihnen an diesem Tage wie der Heerde seines Volkes, denn Kronensteine erheben sich glänzend über sein Land,* Chald. :

וְיִפְרְקִנּוּן יְיָ אֱלָהֲהוֹן בְּעִדָּנָא הַהִיא עַל דְּאִתְבַּדַּרוּ כְּעָנָא עַמֵּיהּ אֲרֵי יִבְחֲרִנּוּן כְּאַבְנֵי אֵיפוֹדָא וִיקָרְבִנּוּן לְאַרְעֲהוֹן׃ *Und der Herr* (Jehova) *ihr Gott wird sie erretten in jener Zeit, weil wie Schafe sein Volk zerstreut ist; denn er wird sie auserwählen wie Steine des Schulterkleides* (Ephod) *und wird sie sammeln in sein Land.*

V. 17 : כִּי־מַה־טּוּבוֹ וּמַה־יָּפְיוֹ דָּגָן בַּחוּרִים וְתִירוֹשׁ יְנוֹבֵב בְּתֻלוֹת *denn wie grofs ist deine Güte und wie grofs seine Schöne! Getreide macht Jünglinge und Most Jungfrauen sprossen,* Chald. : אֲרֵי מַה טָּבוּ מַה יָּאֵי אוּרְפַן אוֹרַיְתָא לְעֲוֹדַיָא וְדִין דִּקְשׁוֹט מְתַקַּן בִּכְנִשְׁתָּא *denn wie gut und wie schön ist die Lehre des Gesetzes den Führern, und das Gericht der Wahrheit, festgesetzt in der Versammlung.*

10, 1 : וּמְטַר־גֶּשֶׁם יִתֵּן לָהֶם לְאִישׁ עֵשֶׂב בַּשָּׂדֶה *und Gufsregen giebt er* (Jehova) *ihnen, einem jeden Gras auf dem Felde,* Chald. : וּמַחֵית מִטְרָא לִבְנֵי אֱנָשָׁא לְמִתַּן לְהוֹן עִבּוּרָא לְמֵיכַל וְעִסְבָּא לִבְעִירָא בְּחַקְלָא *und er sendet den Menschensöhnen Regen, dafs er ihnen Frucht zum Essen und Gras für das Vieh auf dem Acker gebe.*

V. 2 : כִּי הַתְּרָפִים דִּבְּרוּ־אָוֶן וְהַקּוֹסְמִים חָזוּ שֶׁקֶר וַחֲלֹמוֹת הַשָּׁוְא יְדַבֵּרוּ הֶבֶל יְנַחֵמוּן עַל־כֵּן נָסְעוּ כְמוֹ־צֹאן יַעֲנוּ כִּי־אֵין רֹעֶה׃ *denn die Theraphim redeten falsch und die Wahrsager schauten Lug und die Träume reden, eitel trösten sie; deshalb brechen sie auf wie eine Heerde, werden bedrängt, weil sie keinen Hirten haben,* Chald. : אֲרֵי פָלְחֵי צַלְמַיָּא מְמַלְּלִין אוֹנָס וְקוֹסְמַיָּא מִתְנַבַּן שְׁקַר וּנְבִיֵּי שִׁקְרָא בִּנְבוּאַת שִׁקְרֵיהוֹן שִׁקְרָא מְמַלְּלִין לָא מַדַּעַם מְנַחֲמִין עַל כֵּן אִתְבַּדַּרוּ כְּבַדּוּר עָנָא גְּלוֹ אֲרֵי לֵית לֵיהּ מְלַךְ *denn die Bilderverehrer reden Raub (Unterdrückung) und die Wahrsager prophezeien Falsches, die falschen Propheten reden in ihrer falschen Weissagung Lügen und trösten mit Nichtigem. Deswegen sind sie zerstreut wie zerstreut werden die Schafe, werden weggeführt, weil sie keinen König haben.*

V. 3 : עַל־הָרֹעִים חָרָה אַפִּי וְעַל־הָעַתּוּדִים אֶפְקוֹד כִּי־פָקַד יְהוָה צְבָאוֹת אֶת־עֶדְרוֹ אֶת־בֵּית יְהוּדָה וְשָׂם אוֹתָם כְּסוּס הוֹדוֹ בַּמִּלְחָמָה׃ *auf die Hirten ist mein Zorn entbrannt und an den Böcken will ichs heimsuchen; denn es sucht Jehova der Heerschaaren seine Heerde, das Haus Juda, heim, und macht sie wie sein Prachtroſs im Kriege*, Chald. : עַל מַלְכַיָּא הֲוָה רוּגְזִי וְעַל שִׁלְטוֹנַיָּא אֲנָא מַסְעַל עֲלֵיהוֹן חוֹבֵיהוֹן אֲרֵי דְכִיר יְיָ צְבָאוֹת יַת עַמֵּיהּ יַת דְּבֵית יְהוּדָה וִישַׁוֵּי יַתְהוֹן כְּסוּסֵי תַקִּיף דְּזִוְתַן בִּקְרָבָא׃ *Gegen Könige ist entbrannt mein Zorn und gegen Fürsten; ich suche heim ihre Sünden, denn der Herr der Heerschaaren gedenkt seines Volkes, des Hauses Juda, und macht es wie ein starkes Roſs, welches im Kriege glänzt.*

V. 5 : וְהָיוּ כְגִבֹּרִים בּוֹסִים בְּטִיט חוּצוֹת בַּמִּלְחָמָה וְנִלְחֲמוּ כִּי יְהוָה עִמָּם׃ *und sie werden sein wie Helden, zertretend den Koth der Gossen im Kriege und werden kriegen, denn Jehova ist mit ihnen*, Chald. : וִיהוֹן גִּבָּרֵי בֵית יִשְׂרָאֵל דָּיְשִׁין קְטִילֵי עַמְמַיָּא כְּסִין שׁוּקִין בִּקְרָבָא וְיַגִּיחוּן קְרָב׃ *und die Helden des Hauses Israels werden zertreten die Getödteten der Völker wie Gossenkoth im Kriege und kämpfen.*

V. 6 : הוֹשְׁבוֹתִים *ich lasse sie wohnen*, Chald. : אֲכַנֵּשׁ גָּלְוָתְהוֹן *ich werde ihre Gefangenschaft* (Exulanten) *sammeln*; das. : אֶעֱנֵם *ich werde sie erhöhen*, Chald. : אֲקַבֵּל צְלוֹתְהוֹן *ich werde ihr Gebet annehmen.*

V. 7 : וְהָיוּ כְגִבּוֹר אֶפְרַיִם וְשָׂמַח לִבָּם כְּמוֹ יָיִן *und sein wird wie ein Held Ephraim und es freut sich ihr Herz wie Wein*, Chald. : וִיהוֹן כְּגִבָּרִין דְּבֵית אֶפְרַיִם וְיֶחְדֵּי לִבְּהוֹן כְּשָׁתֵי חֲמַר *und es werden sein wie Helden die Männer des Hauses Ephraim, und es wird sich freuen ihr Herz nach Weise der Weintrinker.*

V. 8 : אֲקַבְּצֵם *ich werde sie sammeln*, Chald. : לְכַנָּשָׁא גָּלְוָתְהוֹן *um zu sammeln ihre Gefangenschaft.*

V. 9 : יִזְכְּרוּנִי *sie werden mein gedenken*, Chald. : יְהוֹן דָּכִירִין לְדַחַלְתִּי *sie werden gedenken meiner Furcht* (d. i. der Furcht vor mir); das. : חָיוּ אֶת־בְּנֵיהֶם *sie werden leben mit*

ihren Söhnen, Chald. : יוֹרְכוּן שְׁנֵי חַיִין עִם בְּנֵיהוֹן *sie werden verlängern die Jahre des Lebens mit ihren Söhnen.*

V. 10 : אֲקַבְּצֵם *ich sammele sie*, Chald. : אֲקָרֵב גָּלוּתְהוֹן *ich sammele ihre Gefangenschaft.*

V. 11 : וְעָבַר בַּיָּם צָרָה וְהִכָּה בַיָּם גַּלִּים וְהוֹבִישׁוּ כֹּל מְצוּלוֹת יְאֹר וְהוּרַד גְּאוֹן אַשּׁוּר וְשֵׁבֶט מִצְרַיִם יָסוּר : *und er zieht durchs Meer, die Noth, und schlägt im Meere die Wellen, dafs zu Schanden werden alle Tiefen des Flusses und niedergestürzt wird Assyriens Stolz und weichen wird der Stab Aegyptens*, Chald. : וְיִתְעַבְדוּן לְהוֹן נִסִּין וּגְבוּרָן כְּמָא דְאִתְעֲבִידוּ לַאֲבָהָתְהוֹן כְּיַמָּא וְיֶחֱזוֹן בְּפוּרְעָנוּת סַנְאֵיהוֹן כְּמָא דְאִטְרַפוּ גִּבְרַיָּא בְּגַלֵּי יַמָּא וְיִבְהֲתוּן כָּל מַלְכֵי עַמְמַיָּא וְיִבַּטֵּל תּוּקְפָא מֵאַתּוּרָאָה וְשָׁלְטָן מִצְרַיִם יְעָדֵי : *und es werden geschehen für sie Wunder und grofse Dinge (Werke), so wie sie geschehen sind ihren Vätern im Meere und sie werden sehen die Rache seiner Feinde, wie umschlossen waren die Meinen in den Fluthen des Meeres und alle Könige der Völker werden vertrauen (Muth haben), und es wird aufhören die Stärke von den Assyrern, und die Herrschaft der Aegypter wird entfernt werden.* V. 12 : יִתְהַלָּכוּ *sie werden wandeln*, Chald. : יְהָכוּן פְּרִיקִין *und wandern die Geretteten (Erlösten).*

11, 1 : פְּתַח לְבָנוֹן דְּלָתֶיךָ וְתֹאכַל אֵשׁ בַּאֲרָזֶיהָ : *öffne, Libanon, deine Thore! und es fresse Feuer in deinen Zelten*, Chald. : פְּתַחוּ עַמְמַיָּא תַּרְעֵיכוֹן וְתֵיכוּל אֶשָּׁתָא תּוּקְפֵיכוֹן *öffnet, Völker eure Thore und es verzehrt das Feuer eure Befestigungen.*

V. 4 : אֱלֹהָי רְעֵה אֶת־צֹאן הַהֲרֵגָה : *mein Gott : „weide das Schlachtvieh"*, Chald. : אִתְנַבֵּי עַל פַּרְנָסַיָּא דְאִתְמַנִּיאוּ לְפַרְנָסָא עַמָּא וְאִנּוּן שַׁלִּיטוּ בְהוֹן כְּעָנָא לְנִכְסְתָא *Gott, weissage gegen die Herrscher, welche gesetzt worden sind, mein Volk zu beherrschen, und selbe haben gegen dieselben geherrscht, wie gegen Schlachtvieh.*

V. 7 : וָאֶרְעֶה אֶת־צֹאן הַהֲרֵגָה לָכֵן עֲנִיֵּי הַצֹּאן וָאֶקַּח־לִי שְׁנֵי מַקְלוֹת לְאַחַד קָרָאתִי נֹעַם וּלְאַחַד קָרָאתִי חֹבְלִים וָאֶרְעֶה אֶת־הַצֹּאן : *und ich weidete das Schlachtvieh* (Heerde), *darum die elendesten der Heerde : und ich nahm mir zwei Stäbe, den einen*

nannte ich Huld und den andern nannte ich Eintracht; und ich weidete die Heerde, Chald. : וּמַנִּיתִי פַּרְנָסַיָּא עַל עַמָּא וְאִנּוּן שַׁלַּטוּ כְּהוֹן כְּעָנָא לְנִכְסְתָא מִסְכְּינוּ וְטַלְטְלוּ יַת עַמִּי וְאִתְפְּלִיגוּ קֳדָמַי לְתַרְתֵּין פַּלְגָּן אִתְפְּלִיגוּ בֵּית יִשְׂרָאֵל עַל דְּבֵית יְהוּדָה וְקָצוּ בְּמַלְכוּתָא דְּבֵית דָּוִד דִּי בְהוֹן רַעֲוָא קֳדָמַי לְמֶהֱוֵי פַּרְנָסִין עַל עַמִּי : *und ich habe bestellt Verwalter* (Herrscher) *über das Volk und sie haben es beherrscht, wie Schafe, die zu Schlachtung bestimmt sind, und sie haben arm gemacht und wandern lassen mein Volk. Und sie sind getheilt vor mir in zwei Theile : und es ist geschieden das Haus Israel vom Hause Juda; und sie haben verabscheut das Reich des Hauses David, an welchem es mir gefiel, dafs es Herrscher über mein Volk sei.*

V. 10 : וָאֶקַּח אֶת־מַקְלִי אֶת־נֹעַם וָאֶגְדַּע אֹתוֹ לְהָפֵיר אֶת־בְּרִיתִי אֲשֶׁר כָּרַתִּי אֶת־כָּל־הָעַמִּים : *und ich nahm meinen Stab Huld und zerbrach ihn, zu vernichten meinen Bund, den ich geschlossen mit den Völkern* (Rück. : *Stämmen*), Chald. : וְאַיְתֵיתִי יַת סַנְחֵרִיב מַלְכָּא דְאַתּוּר עַל מַלְכָּא דְיִשְׂרָאֵל וְאַגְלֵיתִי יָתֵיהּ עַל דִּי אַשְׁנִיאוּ קְיָמָא דִגְזַר עִמְּהוֹן דְּלָא לְמִפְלַח לְטַעֲוָתָא כְּבֵן גְּלוֹ בְּנֵי עַמְמַיָּא : *und ich führte Sancherib, den König von Assyrien, gegen den König Israels, und liefs ihn wandern, weil sie vernichtet haben meinen Bund, den ich mit ihnen geschlossen, dafs sie nicht dienen sollten den Götzenbildern : deshalb sind gewandert die Söhne der Völker.*

V. 11 : וַתֻּפַר בַּיּוֹם הַהוּא וַיֵּדְעוּ כֵן עֲנִיֵּי הַצֹּאן הַשֹּׁמְרִים אֹתִי כִּי דְבַר־יְהוָֹה הוּא : *und vernichtet ward er* (*der Bund*) *desselbigen Tages; und es erkannten die elendesten der Heerde, die achteten auf mich, dafs Jehovas Wort es sei*, Chald. : וְעַל דְּאַשְׁנִיאוּ קְיָמָא גְּלוֹ בְּעִדָּנָא הַהִיא וְיָדְעוּן כֵּן עִנְוְתָנַיָּא חֲשִׁיבֵי עַמָּא דִּי עֲבַדוּ רְעוּתִי אֲרֵי פִתְגָּמָא דַיְיָ הוּא : *und weil sie vernichtet hatten den Bund, so sind sie zu jener Zeit gewandert; damit hernach wufsten die sanftmüthigen Armen des Volkes, welche meinen Willen gethan, dafs das Wort des Herrn es sei.*

V. 13 : הַשְׁלִיכֵהוּ אֶל־הַיּוֹצֵר אֶדֶר הַיְקָר אֲשֶׁר יָקַרְתִּי מֵעֲלֵיהֶם וָאֶקְחָה שְׁלֹשִׁים הַכֶּסֶף וָאַשְׁלִיךְ אֹתוֹ בֵּית יְהוָֹה אֶל־הַיּוֹצֵר :

wirf es zu dem Töpfer (Schaffner) *den herrlichen Werth, dessen ich werth geachtet von ihnen : und ich nahm die 30 Säckel Silbers und warf sie ins Haus Jehovas zu dem Töpfer*, Chald. : כְּתוֹב דָּכְרָן עוֹבָדֵיהוֹן בְּחֵילַשׁ כְּתָבָא וּרְמֵי יָתֵיהּ לְבֵית מַקְדְּשָׁא וּרְמֵי לִתְחוֹת יַד אֲמַרְכְּלָא חֲלַף דְּיַקְּרִית דַּחֲלְתִּי בְּעֵינֵיהוֹן וּכְתָבֵית דָּכְרָן עוֹבָדֵיהוֹן בְּחֵילַשׁ כְּתָבָא וּרְמֵיתִי יָתֵיהּ לְבֵית מַקְדְּשָׁא דַּייָ לִתְחוֹת יַד אֲמַרְכְּלָא רַבָּא : *schreibe das Andenken ihrer Werke im Archive der Schriften und wirf es im Hause des Heiligthums des Herrn, wirf es, sage ich, unter die Hand des Vorgesetzten : weil ich theuer gemacht habe die Furcht vor mir in ihren Augen und ich geschrieben habe ihr Andenken im Archive der Schriften : und ich warf es im Hause des Heiligthums des Herrn unter die Hand des grofsen Vorgesetzten.*

V. 14 : וָאֶגְדַּע אֶת־מַקְלִי הַשֵּׁנִי אֵת הַחֹבְלִים לְהָפֵר אֶת־הָאַחֲוָה בֵּין יְהוּדָה וּבֵין יִשְׂרָאֵל : *und ich zerbrach meinen zweiten Stab, die Eintracht, zu vernichten die Brüderschaft zwischen Juda und Israel*, Chald. : וְאַיְתֵיתִי נְבוּכַדְנֶצַּר מַלְכָּא דְבָבֶל עַל צִדְקִיָּה מֶלֶךְ שִׁבְטָא דְבֵית יְהוּדָה וְאַגְלֵיתִי יָתֵיהּ עַל דְּאַשְׁנִיאוּ קְיָמָא אַף אִנּוּן דְבֵית יְהוּדָה כַּאֲחֵיהוֹן בֵּית יִשְׂרָאֵל : *und ich führte Nebucadnezar, den König von Babel, gegen Zedekia, den König des Stammes des Hauses Juda : und ich führte ihn gefangen, weil vernichtet hatten auch jene Männer des Hauses Juda, so wie ihre Brüder die Männer des Hauses Israel.*

V. 15 : עוֹד קַח־לְךָ כְּלִי רֹעֶה אֱוִלִי *noch nimm das Geräth eines thörichten Hirten*, Chald. : עוֹד אֱזִיל אִתְנַבֵּי עַל פַּרְנָסָא טַפְשָׁא *noch gehe, weissage über den thörichten Herrscher.*

V. 17 : הוֹי רֹעִי הָאֱלִיל עֹזְבִי הַצֹּאן חֶרֶב עַל זְרוֹעוֹ וְעַל־עֵין יְמִינוֹ זְרֹעוֹ יָבוֹשׁ תִּיבָשׁ וְעֵין יְמִינוֹ כָּהֹה תִכְהֶה : *o mein schlechter Hirt, der die Heerde verläfst, an dessen Arme und rechtem Auge ein Schwert; — sein Arm — verdorren wird er ganz, und sein rechtes Auge — erlöschen wirds ganz*, Chald. : וַי עַל פַּרְנָסָא טַפְשָׁא דְּאִתְפְּקִיד לֵיהּ עַמָּא לְפַרְנָסָא דִּי הוּא דָמֵי

לְסַבְּתָא דִי סַכִּינֵיהּ בִּידֵיהּ וְעֵינֵיהּ עַל שְׁמֵינָתָא לְמִכַּס דִּרְעֵיהּ מִיבַשׁ תִּינַשׁ וְעֵינֵיהּ דְּיַמִּינָא מִכְהָא תִּכְהֵי : *Vae super gubernatorem insipientem qui commodatus est populo ut gubernet illum : qui similis est lanioni, qui habet gladium in manu sua, et oculis ipsius respicit ad pinguia ut iugulet ea. Brachium eius ariditate arescet, et oculus eius dexter obscuratione obscurabitur.*

12, 1 : יֹצֵר *Bildner*, Chald. : בָּרָא *der erschaffen hat.*

V. 2 : וְגַם עַל־יְהוּדָה יִהְיֶה בַמָּצוֹר עַל־יְרוּשָׁלָםִ *und auch über Juda wird es sein bei der Belagerung wider Jerusalem.* Chald. : וְאַף דְּבֵית יְהוּדָה יַיתוּנוּן עַמְמַיָּא בְּיַד אֲנִיסִין בְּצֵיְרָא לִירוּשְׁלֵם *und auch die Männer des Hauses Juda werden die Völker mit Gewalt bei der Belagerung Jerusalems führen.*

V. 3 : אֶבֶן מַעֲמָסָה *einen Laststein*, Chald. : אֶבֶן תַּקְלָא *Stein des Anstofses*; das. : כָּל־עֹמְסֶיהָ שָׂרוֹט יִשָּׂרֵטוּ *alle, die ihn heben, werden sich ritzen*, Chald. : כָּל אַנְסָהָא יִתְבַּזְּזוּן *omnes qui vim intulerint ei, vastatione vastabuntur.*

V. 4 : אַכֶּה כָל־סוּס בַּתִּמָּהוֹן *werde ich schlagen jedes Rofs mit Scheu*, Chald. : אֲמַחֵי כָּל סוּסְוָת עַמְמַיָּא בְּטַפְשׁוּתָא *werde ich schlagen alle Rosse der Völker mit Dummheit* (*amentia*); das. : בַּשִּׁגָּעוֹן *mit Verwirrung* (*Tollheit*), Chald. : בְּשַׁעֲמָמוּתָא *stupore*; das. : וְעַל־בֵּית יְהוּדָה אֶפְקַח אֶת־עֵינַי *und über das Haus Juda werde ich aufthun meine Augen*, Chald. : וְעַל דְּבֵית יְהוּדָה אֲגַלֵּי יַת גְּבוּרְתִּי *und über die* (*Männer*) *des Hauses Juda will ich offenbaren meine Macht.*

V. 5 : בַּיהוָה *in (durch) Jehova*, Chald. : בְּמֵימְרָא דַיְיָ *durch das Wort des Herrn.*

V. 6 : אֶת־כָּל־הָעַמִּים *alle Völker*, Chald. : יַת כָּל נִכְסֵי עַמְמַיָּא *alle Schätze der Völker*; das. : בִּירוּשָׁלָםִ *in Jerusalem*, Chald. : וְתִצְלַח יְרוּשְׁלֵם *et prosperabitur Jerusalem.*

V. 7 : עַל־יְהוּדָה *über Juda*, Chald. : עַל דְּבֵית יְהוּדָה *über die Männer* (eig. *die*) *des Hauses Juda*; das. : תִּפְאֶרֶת *die Pracht*, Chald. : אִתְרַבְרְבוּת *magnitudo.*

V. 8 : יָגֵן *wird ein Schirm sein*, Chald. : יְרַחֵים *miserebitur*; das. : כֵּאלֹהִים *wie Gott*, Chald. : כְּרַבְרְבִין יַצְלְחוּן *wie Götter glücklich ausführen.*

V. 10 : וְהִבִּיטוּ אֵלַי אֵת אֲשֶׁר דָּקָרוּ *und sie blicken auf den* (lies אֵלָיו), *welchen sie durchbohrt haben*, Chald. : וְיִבְעוֹן מִן קֳדָמַי עַל דִּי אִטַּלְטַלוּ *et rogabunt a facie mea, eo quod translati fuerint.*

V. 11 : כְּמִסְפַּד הֲדַדְרִמּוֹן בְּבִקְעַת מְגִדּוֹן *wie die Wehklage Hadadrimmons im Thale Megiddo*, Chald. : כְּמִסְפְּדָא דְאַחְאָב בַּר עָמְרִי דִּי קְטַל יָתֵיהּ הֲדַדְרִמּוֹן בַּר טַבְרִמּוֹן וּכְמִסְפַּד יֹאשִׁיָּה בַּר אָמוֹן דִּי קְטַל יָתֵיהּ פַּרְעֹה חֲגִירָא בְּבִקְעָא מְגִדּוֹן *wie die Wehklage Achabs des Sohnes Amri, welchen tödtete Hadar Remon, der Sohn Tabremons in Ramoth Galaad; und wie die Wehklage Josias, des Sohnes Amon, welchen tödtete Pharao der Lahme im Thale* (in der Ebene) *Magiddon.*

V. 12 : הָאָרֶץ *das Land*, Chald. : דָּיְרֵי אַרְעָא *die Bewohner des Landes.*

13, 2 : הַנְּבִיאִים *die Propheten*, Chald. : נְבִיאֵי שִׁקְרָא *die falschen Propheten.*

V. 4 : יֵבֹשׁוּ הַנְּבִיאִים אִישׁ מֵחֶזְיֹנוֹ בְּהִנָּבְאֹתוֹ וְלֹא יִלְבְּשׁוּ אַדֶּרֶת שֵׂעָר לְמַעַן כַּחֵשׁ *die Propheten erblassen, ein jeder vor seinem Gesichte, sobald er weissagt* (eig. *bei seinem Weissagen*) *und sie werden nicht ferner anlegen einen härenen Mantel, um zu lügen*, Chald. : יִבְהֲתוּן נְבִיֵי שִׁקְרָא גְּבַר מִנְּבוּאָתֵיהּ בְּאִתְנַבְּיוּתֵיהּ וְלָא יִתְנַבּוּן עוֹד שְׁקַר בְּדִיל לְאַלָּפָא כַּדִּבִין *die falschen Propheten werden beschämt, jeder vor seinem Prophezeien, wenn er prophezeit hat; und nicht werden sie ferner prophezeien um Lügen zu lehren.*

V. 6 : מָה הַמַּכּוֹת הָאֵלֶּה בֵּין יָדֶיךָ *was sind diese Wunden da zwischen deinen Händen*, Chald. : מַה מַחֲתָא הָאִלֵּין דַּאֲתָאָה עֲלָנָא הֲלָא בְעוֹבָדֵי יְדָךְ *quae sunt plagae istae, quae venerunt super nos? nonne propter opera manuum tuarum?* das. : אֲשֶׁר הֻכֵּיתִי בֵּית מְאַהֲבָי *mit welchen* (Wunden) *ich geschlagen wurde im Hause meiner Freunde*, Chald. : יָאוּת לָקִינָא בְּחוֹבִין דִּרְחֵמְנָא *mit Recht sind wir geschlagen worden wegen der Sünden, die wir geliebt haben.*

V. 7 : חֶרֶב עוּרִי עַל־רֹעִי וְעַל־גֶּבֶר עֲמִיתִי נְאֻם יְהוָה צְבָאוֹת הַךְ אֶת־הָרֹעֶה וּתְפוּצֶיןָ הַצֹּאן וַהֲשִׁבֹתִי יָדִי עַל־הַצֹּעֲרִים : *Schwert, er-*

wache wider meinen Hirten, und wider einen Mann, meinen Nächsten : ist der Ausspruch Jehovas der Heerschaaren; schlage den Hirten, daſs die Heerde sich zerstreue : dann wende ich meine Hand auf die Kleinen, Chald. : חַרְבָּא אִתְגְּלָא עַל מַלְכָּא וְעַל שִׁלְטוֹנָא חַבְרֵיהּ דִּכְוָתֵיהּ דְּדָמֵי לֵיהּ אָמַר יְיָ צְבָאוֹת קְטוֹל יַת מַלְכָּא וְיִתְבַּדְּרוּן שִׁלְטוֹנַיָּא וְאָתֵיב יַת מְחַת גְּבוּרְתִּי עַל תִּנְיָנַיָּא : *Schwert, entblöſse dich über den König und den Fürsten und über seinen Genossen, der ihm ähnlich ist, spricht der Herr der Heerschaaren : tödte den König und es werden zerstreut die Fürsten : und ich wende den Schlag meiner Macht über die zweiten.*

V. 9 : בָאֵשׁ *durchs Feuer,* Chald. : בְּעָקָא בְּכוּר דְּאֶשָּׁא (ich bringe) *in Noth im Schmelztiegel des Feuers*; das. : הוּא יִקְרָא בִשְׁמִי וַאֲנִי אֶעֱנֶה אֹתוֹ *er wird meinen Namen anrufen und ich werde ihn erhören,* Chald. : הוּא יְצַלֵּי בִשְׁמִי וַאֲנָא אֲקַבֵּל צְלוֹתֵיהּ *er wird beten in meinem Namen und ich werde sein Gebet annehmen* (erhören).

14, 1 : לַיהוָֹה *dem Jehova,* Chald. : מִן קֳדָם יְיָ *a facie domini;* das. : וְחֻלַּק שְׁלָלֵךְ בְּקִרְבֵּךְ *und getheilt wird deine Beute in deiner Mitte,* Chald. : וִיפַלְגוּן בֵּית יִשְׂרָאֵל נִכְסֵי עַמְמַיָּא בְּגַוִּיךְ יְרוּשְׁלֵם *und es wird theilen das Haus Israel die Reichthümer* (Habe) *der Völker in deiner Mitte Jerusalem.*

V. 3 : וְיָצָא *und ausziehen wird* (Jehova), Chald. : וְיִתְגְּלֵי יְיָ *und der Herr wird sich offenbaren;* das. : כְּיוֹם הִלָּחֲמוֹ בְּיוֹם קְרָב *wie an seinem Kampftage, am Tage der Schlacht,* Chald. : כְּיוֹם אַגְחוּתֵיהּ קְרָב עַל יַמָּא דְסוּף *wie am Tage seines Krieges des Kampfes im Schilfmeere.*

V. 4 : וְעָמְדוּ רַגְלָיו בַּיּוֹם־הַהוּא *und seine Füſse stehen an diesem Tage,* Chald. : וְיִתְגְּלֵי בִגְבוּרְתֵיהּ בְּעִדָּנָא הַהִיא *und er wird offenbar werden in seiner Kraft zu dieser Zeit.*

V. 5 : וְנַסְתֶּם *und ihr fliehet,* Chald. : יִסְתַּתְּמִים *es wird verschlossen* (verstopft) *werden das Thal*; das. : מֶלֶךְ יְהוּדָה *des Königs von Juda,* Chald. : מֶלֶךְ שִׁבְטָא דְבֵית יְהוּדָה *des Königs des Stammes des Hauses Juda;* das. : וּבָא יְהוָֹה *und*

es kommt Jehova, Chald. : וְיִתְגְּלֵי יְיָ *und der wird sich offenbaren.*

V. 7 : לֹא יוֹם וְלֹא־לָיְלָה *kein Tag und keine Nacht*, Chald. : לָא כִנְהוֹר יֵימָם וְלָא כְקָבַל לֵילֵי *nicht wie Licht des Tages, und nicht wie Finsternifs der Nacht.*

V. 9 : וְהָיָה יְהוָֹה לְמֶלֶךְ עַל־כָּל־הָאָרֶץ *und sein wird Jehova zum Könige über das Land*, Chald. : וְתִתְגְּלֵי מַלְכוּתָא דַיְיָ עַל כָּל יָתְבֵי אַרְעָא *und das Reich des Herrn wird offenbar werden über alle Bewohner der Erde*; das. : בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה יְהוָֹה אֶחָד וּשְׁמוֹ אֶחָד *an diesem Tage wird Jehova der Eine sein und sein Name der Eine*, Chald. : בְּעִדָּנָא הַהִיא יִפְלְחוּן קֳדָם יְיָ כְּתַף חַד אֲרֵי שְׁמֵיהּ יַצִּיב בְּעָלְמָא וְלֵית בַּר מִנֵּיהּ *zu dieser Zeit werden sie vor dem Herrn dienen mit einer Schulter, weil sein Name dauert wahrhaft in Ewigkeit* (falsch Buxtorf: *in mundo*) *und nicht wird einer aufser ihm sein.*

V. 10 : חֲנַנְאֵל, Chald. : פֶּקוֹס (Pechos).

V. 11 : חֵרֶם *Fluch*, Chald. : קִטְלָא *occisio.*

V. 13 : מְהוּמַת־יְהוָֹה *die Verwirrung Jehovas*, Chald. : שִׁגּוּשׁ קִטְלָא קֳדָם יְיָ *conturbatio stragis coram domino.*

V. 14 : וְגַם־יְהוּדָה תִּלָּחֵם בִּירוּשָׁלָםִ *und auch Juda wird kriegen* (kämpfen) *in Jerusalem*, Chald. : וְאַף דְּבֵית יְהוּדָה יַיְתוּן עַמְמַיָּא כַּד אֲנִיסִין לְאַגָּחָא קְרָבָא בִּירוּשְׁלֶם *und auch die* (Männer) *des Hauses Juda werden herbeiführen die Völker wie gewaltsam, damit sie gegen Jerusalem kämpfen.*

V. 17 : לְמֶלֶךְ יְהוָֹה צְבָאוֹת (um anzubeten) *den König Jehova der Heerschaaren*, Chald. : קֳדָם מֶלֶךְ עָלְמָא יְיָ צְבָאוֹת *coram rege seculi domino exercituum.*

V. 18 : מִשְׁפַּחַת *Geschlecht*, Chald. : מַלְכוּת *regnum* (Aegypti); das. : וְלֹא עֲלֵיהֶם *sie wird nicht über ihnen sein*, Chald. : לָא לְהוֹן יִסַּק נִילוֹס *nicht wird ihnen der Niel wachsen.*

V. 20 : לַיהוָֹה (heilig) *Jehova*, Chald. : קֳדָם יְיָ *coram domino*; das. : בְּבֵית יְהוָֹה *im Hause Jehovas*, Chald. : בְּבֵית מַקְדְּשָׁא דַיְיָ *in domo sanctuarii domini*; das. : כְּנַעֲנִי *ein Canaaniter*, Chald. : עָבֵיד תַּגְּרָא *mercator.*

2) Wo der Ausdruck *bildlich* ist oder doch für *bildlich gehalten wird*, da giebt er oft den *eigentlich richtigen* oder *doch den von ihm für richtig gehaltenen an.* Die Absicht, durch Auflösung der Bilder den Text zu verdeutlichen und dem Leser denselben verständlich zu machen, hat den Verfasser nicht selten zur Einschaltung verleitet, z. B. giebt er 1, 3 אֵלַי *zu mir* wieder durch לְפוּלְחָנִי *zu meiner Verehrung*; V. 4 קָרְאוּ *sie riefen* durch יִתְנַבּוּן *sie weissagten*; V. 7; 7, 1. 8; 8, 1. 18 דְּבַר *Wort* durch פִּתְגָם נְבוּאָה *Wort der Weissagung*; V. 12 וָעַמְתָּה *du hast gezürnt* durch אַיְתֵיתָא לְוָט *du hast den Fluch gebracht*; V. 16 בֵּיתִי *mein Haus* durch בֵּית מַקְדְּשִׁי *das Haus meines Heiligthums*; V. 17 קְרָא *rufe* durch אִתְנַבֵּי *weissage.*

2, 1 (1, 19) קְרָנוֹת *Hörner* durch מַלְכְוָן *Reiche*; V. 2 (20) הַקְּרָנוֹת *die Hörner* durch מַלְכְוָתָא *die Reiche,* ebenso V. 4 (21); daselbst יְהוּדָה *Juda* durch אֱנָשׁ יְהוּדָה *Mann Judas;* daselbst קֶרֶן *Horn* durch זְיָן *Waffen;* V. 11 (7) בַּת־בָּבֶל *Tochter Babels* durch מְדִינַת בָּבֶל *Provinz Babels;* V. 13 (9) יָדִי *meine* (Jehovas) *Hand* durch מְחַת גְּבוּרְתִּי *die Plage meiner Macht*; V. 10 (14) בַּת־צִיּוֹן *Tochter Zions* durch כְּנִשְׁתָּא דְצִיּוֹן *die Versammlung (Gemeinde) Zions;* das. הִנְנִי־בָא וְשָׁכַנְתִּי *siehe, ich* (Jehova) *komme und wohne* durch הָא אֲנָא מִתְגְּלֵי וְאַשְׁרֵי שְׁכִנְתִּי *siehe, ich offenbare und setze meine Majestät;* V. 15 (11) (es schliefsen sich die Völker) אֶל־יְהוָֹה *an Jehova* durch עַל עַמֵּיהּ דַיְיָ *an das Volk des Herrn;* das. וְשָׁכַנְתִּי *und ich* (Jehova) *wohne* durch וְאַשְׁרֵי שְׁכִנְתִּי *und ich setze meine Majestät*; V. 16 (12) יְהוּדָה *Juda* durch בֵּית יְהוּדָה *Haus Juda.*

3, 2 הַבֹּחֵר בִּירוּשָׁלִָם *der Erwähler Jerusalems* durch דְּאִתְרְעֵי לְאַשְׁרָאָה שְׁכִנְתֵּיהּ בִּירוּשְׁלֶם *dem* (Jehova) *es gefallen hat, seine Majestät in Jerusalem zu setzen*; V. 3 *wo die schmutzigen Kleider* (בְּגָדִים צוֹאִים) *des Hohenpriesters, die Söhne Josuas sind, welche Weiber genommen haben, die des Priesterthums unwürdig sind* (הֲווֹ לֵיהּ בְּנִין דְנָסְבִין לְהוֹן נְשִׁין דְלָא כָשְׁרָן לִכְהוּנְתָּא); V. 4 הַבְּגָדִים הַצֹּאִים *die schmutzigen Kleider* durch נְשִׁין דְלָא כָשְׁרִין *Weiber, welche sich nicht ziemen für das*

Priesterthum (da der Hohepriester *reine* Kleider nach dem Gesetze tragen mufste, so schien Jonathan der Wortsinn unzulässig); das. מַחֲלָצוֹת *Wechsel-* (Feier-) *Kleider* durch זְבוּךְ *Ungerechtigkeit*; V. 5 יַלְבִּשֻׁהוּ בְּגָדִים *sie kleideten sich mit Gewändern* durch אַסְבוּהִי אִתְּתָא דְּכַשְׁרָא רְכְהוּנְתָּא *sie nahmen ihm ein Weib, welches sich für das Priesterthum ziemte*; V. 7 בֵּיתִי *mein Haus* durch דִּמְשַׁמְּשִׁין בְּבֵית מַקְדְּשִׁי *die, welche im Hause meines Heiligthums dienen*; V. 8 צֶמַח *Sprofs* durch מְשִׁיחָא וְיִתְגְּלֵי *der Messias, welcher sich offenbaren wird*; V. 9 הִנְנִי מְפַתֵּחַ פִּתֻּחָהּ *siehe, ich will eingraben seine Sculptur* durch הָא אֲנָא גָלֵי חֶזְוִיתְהָא *siehe, ich offenbare sein Gesicht.*

4, 6 בְּרוּחִי *mit meinem Geist* durch בְּמֵימְרִי *durch mein Wort*; V. 7 הַר־הַגָּדוֹל *grofser Berg* durch מַלְכוּתָא טִפְּשְׁתָּא *thörichtes Reich*; das. אֶבֶן הָרֹאשָׁה *Giebelstein* durch מְשִׁיחֵיהּ דְּאֲמִיר שְׁמֵיהּ מִן קַדְמִין *sein Gesalbter* (Christus), *dessen Name von Ewigkeit genannt ist*; V. 10 עֵינֵי יְהוָֹה *Augen Jehovas* durch נִדְבְּכִין *Steinreihen*; V. 12 הַזָּהָב *das Gold* durch מִשְׁחָא לְבוֹצִינֵי דְּדַהֲבָא *Oel auf goldene Leuchter gegossen*; V. 14 בְּנֵי־הַיִּצְהָר *Söhne des Oels* durch בְּנֵי רַבְרְבַיָּא *Söhne der Fürsten.*

5, 7 וְהִנֵּה כִּכַּר עֹפֶרֶת נִשֵּׂאת וְזֹאת אִשָּׁה אַחַת יוֹשֶׁבֶת בְּתוֹךְ הָאֵיפָה *und siehe, eine Scheibe von Blei ward gehoben und da war ein Weib sitzend mitten im Epha* durch וְהָא עַמְמַיָּא קַלִּילִין מִגְּלָן יַתְהוֹן קַלִּילוּן וַאֲתוֹ עַמְמִין אוּחֲרָנִין וִיתִיבוּ בְּאַתְרֵהוֹן עַל דַּהֲווֹ נָסְבִין בִּמְכִילְתָּא דְשִׁקְרָא *Und siehe, schnelle Völker bringen sie schnell vorüber; und es kamen andere Völker, welche an ihrer Stelle gewohnt haben, weil sie annehmen und geben mit falschem Masse*; V. 8 וַיֹּאמֶר זֹאת הָרִשְׁעָה וַיַּשְׁלֵךְ אֹתָהּ אֶל־תּוֹךְ הָאֵיפָה וַיַּשְׁלֵךְ אֶת־אֶבֶן הָעוֹפֶרֶת אֶל־פִּיהָ *Und er sprach: das ist die Ungerechtigkeit, und er warf sie in die Mitte des Epha und warf das Gewicht* (eig.: *Stein*) *von Blei auf dessen Mündung* durch וַאֲמַר עַל דָּא אִתְחַיַּבוּ וּגְלוֹ עַל דַּהֲווֹ נָסְבִין וְיָהֲבִין בִּמְכִילְתָּא דְשִׁקְרָא וַאֲתוֹ עַמְמִין אוּחֲרָנִין וִיתִיבוּ בְּאַתְרֵיהוֹן *Und er sagte: deshalb sind sie verdammt und ins Exil geführt, weil sie*

nehmen und geben mit falschem Maſse und es kamen fremde Völker, welche wohnten an ihrer Stelle; V. 9 שְׁתַּיִם נָשִׁים יֹצְאוֹת וְרוּחַ בְּכַנְפֵיהֶם וְלָהֵנָּה כְנָפַיִם כְּכַנְפֵי הַחֲסִידָה וַתִּשֶּׂנָה אֶת־הָאֵיפָה בֵּין הָאָרֶץ וּבֵין הַשָּׁמָיִם *Zwei Weiber gingen aus, und Wind in ihren Flügeln und sie hatten Flügel wie Flügel des Storches und sie trugen das Epha zwischen der Erde und dem Himmel* durch תַּרְתֵּין מְדִינָן גַּלְיָן לְבֵינֵי מַלְכְוָת עַמְמֵי אַרְעָא וְעַמְמִין קְלִילִין מַגְלָן יַתְהוֹן בְּקַלִילוּ כְּמָא דְמִשְׁתְּדֵי נִשְׁרָא וְאַגְלִיאוּ יַת עַמָּא דַהֲווֹ נָסְבִין וְיָהֲבִין בְּמַכִילְתָּא דְשִׁקְרָא לְבֵינֵי מַלְכְוָת עַמְמַיָּא דְאַרְעָא דִתְחוֹת שְׁמַיָּא *Zwei Provinzen wurden offenbar unter den Reichen der Völker der Erde, und schnelle Völker führten jene schnell vorüber, wie ein Adler fliegt; uud lieſsen das Volk wandern, welches annahm und gab nach falschem Maſse unter den Reichen der Völker der Erde, welche unter dem Himmel ist;* V. 10 אָנָה הֵמָּה מוֹלִכוֹת אֶת־הָאֵיפָה *wohin bringen sie das Epha?* durch לְאָן אִנּוּן מַגְלָן יַת עַמָּא דַהֲווֹ נָסְבִין וְיָהֲבִין בְּמַכִילְתָּא דְשִׁקְרָא *wohin lieſsen Jene wandern das Volk, welches annahm und gab nach falschem Maſse?* V. 11 עַל־מְכֻנָתָהּ *auf seiner Stätte* durch עַד דְיִמְטֵי זִמְנְהוֹן *bis daſs komme ihre Zeit.*

6, 5 אַרְבַּע רוּחוֹת *vier Winde* durch אַרְבַּע מַלְכְוָן *vier Reiche*, welche sind wie vier Winde; V. 9 דְּבַר־יְהוָֹה *Wort Jehovas* durch פִּתְגָם נְבוּאָה מִן קֳדָם יְיָ *das Wort der Weissagung vom Antlitze des Herrn;* V. 12 הִנֵּה־אִישׁ צֶמַח שְׁמוֹ וּמִתַּחְתָּיו יִצְמָח *Siehe, ein Mann, Sproſs ist sein Name und von seiner Stelle sproſst er auf* durch הָא גַבְרָא מְשִׁיחָא שְׁמֵיהּ עָתִיד דְיִתְגְלֵי וְיִתְרַבֵּי *Siehe, ein Mann, Gesalbter (Messias) ist sein Name, der sich offenbaren und verherrlicht werden wird;* V. 14 הָעֲטָרוֹת *die Kronen* durch תֻּשְׁבַּחְתָּא *Lob;* V. 15 קוֹל יְהוָֹה *die Stimme Jehovas* durch מֵימְרָא דַיְיָ *das Wort des Herrn.*

7, 2 לְחַלּוֹת *um zu schmeicheln* durch לְצַלָּאָה *um zu beten;* V. 3 אֶל־הַנְּבִיאִים *zu den Propheten* durch לְסָפְרַיָּא *den Schreibern* (Schriftgelehrten); V. 12 בְּרוּחוֹ *mit seinem Geiste* durch בְּמֵימְרֵיהּ *mit seinem Worte;* V. 13 כַּאֲשֶׁר־קָרָא

כְּמָא דְהִתְנַבִּיאוּ וְלָא שְׁמַעוּ *wie er rief und nicht hörten sie* durch כְּמָא דְהִתְנַבִּיאוּ נְבִיַּיָא וְלָא קַבִּילוּ *wie prophezeieten ihnen die Propheten und sie nicht gehorchten* (eig. *nicht aufnahmen*); das. כֵּן יִקְרְאוּ וְלֹא אֶשְׁמָע *so werden sie rufen und nicht werde ich erhören* durch כֵּן יְצַלּוֹן קֳדָמַי וְלָא אֲקַבֵּל *so werden sie beten vor mir und ich werde nicht annehmen.*

8, 4 וְאִישׁ מִשְׁעַנְתּוֹ בְּיָדוֹ *und Jeder seinen Stab in seiner Hand* durch וּגְבַר עוֹבָדוֹהִי תַקִּינַיָא יְגִנּוּן עֲלוֹהִי *und die rechten Werke eines jeden beschützen ihn;* V. 10 אֲשַׁלַּח *ich sandte* durch אֲגָרֵי *ich machte streiten;* V. 16 בִּשְׁעָרֵיכֶם *in euren Thoren* durch בְּקִרְוֵיכוֹן *in euren Städten;* V. 21 וּלְבַקֵּשׁ אֶת־יְהוָה *und um zu suchen Jehova* durch וּלְמִתְבַּע אוּלְפָן מִן קֳדָם יְיָ *und um zu suchen die Lehre von dem Antlitze des Herrn.*

9, 1 עֵין אָדָם *das Auge der Menschen* durch גְּלַן עוֹבָדֵי בְּנֵי אֱנָשָׁא *offenbar sind die Werke der Menschensöhne;* V. 2 כִּי חָכְמָה מְאֹד *denn es ist* (Tyrus) *sehr weise* durch אֲרֵי תְקִיפַת לַחֲדָא *denn es ist sehr stark* (der Uebers. scheint es für unzulässig gehalten zu haben, Tyrus Weisheit zuzuschreiben); V. 7 כִּיבוּסִי *wie der Jebusite* durch כִּירוּשְׁלֵם *wie Jerusalem;* V. 10 קֶשֶׁת מִלְחָמָה *der Bogen des Krieges* durch תְּקוֹף עָבְדֵי קְרָב *die Stärke (Tapferkeit) der Krieger;* das. גּוֹיִם *Völker* durch מַלְכְוָתָא *Reiche*; 10, 7 בַּיהוָה *in Jehova* durch בְּמֵימְרָא דַיְיָ *im Worte des Herrn;* V. 8 אֶשְׁרְקָה *ich will pfeifen* durch אַכְלֵי *ich will rufen;* V. 10 לְבָנוֹן *Libanon* durch מַקְדְּשָׁא *Heiligthum;* V. 11 שֵׁבֶט *Scepter* durch שׁלְטָן *Herrschaft;* V. 12 בַּיהוָה durch בְּמֵימְרָא דַיְיָ *im Worte des Herrn;* 9, 14 וְיָצָא כַבָּרָק חִצּוֹ *es geht aus wie Blitz sein Geschofs* (Pfeil) durch וִיהוֹן נָפְקִין כְּבַרְקִין פִּתְגָמוֹהִי *und wie Blitze gehen aus seine Worte;* das. וַאדֹנָי יֱהוִֹה בַּשּׁוֹפָר יִתְקָע *und der Herr Jehova, mit der Trompete wird er blasen* durch וּמִן קֳדָם יְיָ אֱלֹהִים בְּשׁוֹפְרָא יִתְקַע *und von dem Antlitze des Herrn Gott wird die Posaune ertönen;* V. 17 כִּי מַה־טּוּבוֹ וּמַה־יָּפְיוֹ דָּגָן בַּחוּרִים וְתִירוֹשׁ יְנוֹבֵב בְּתֻלוֹת *denn wie grofs ist seine Güte und wie grofs seine Schöne: Korn läfst Jünglinge und Most Jungfrauen sprossen* durch אֲרֵי מַה טָּבוּ מַה יָאֵי אוּלְפָן אוֹרַיְתָא לְעוּלֵימַיָא וְדִין דִּקְשׁוֹט מְתַקַּן בִּכְבִשְׁתָּא *denn wie gut und*

wie schön ist die Lehre des Gesetzes und das Gericht der Wahrheit, angeordnet in der Versammlung?

10, 3 erklärt Jonathan הָרֹעִים *die Hirten* von den *Königen* (מַלְכַיָא) und הָעַתּוּדִים *Böcke* von den *Herrschern* (*Fürsten* שִׁלְטוֹנַיָא); V. 4 פִּנָּה *Eckstein* vom *Könige* (מַלְכֵיהּ), יָתֵד *Pflock* (Pfahl) vom *Gesalbten* (מְשִׁיחֵיהּ), קֶשֶׁת *Bogen* von der *Stärke* (תְּקוֹף).

11, 1 פְּתַח לְבָנוֹן דְּלָתֶיךָ וְתֹאכַל אֵשׁ בַּאֲרָזֶיךָ *öffne, Libanon, deine Thore! und es fresse Feuer an deinen Cedern* durch פְּתַחוּ עַמְמַיָא תַּרְעֵיכוֹן וּתְשֵׁיצֵי אִשָּׁתָא תּוּקְפֵיכוֹן *öffnet, Völker, eure Thore und es verzehre Feuer eure Befestigungen;* V. 2 הֵילֵל בְּרוֹשׁ כִּי נָפַל אֶרֶז אֲשֶׁר אַדִּירִים שֻׁדָּדוּ הֵילִילוּ אַלּוֹנֵי בָשָׁן כִּי יָרַד יַעַר הַבָּצִיר *Heule, Cypresse, denn gefallen ist die Ceder, wie die Herrlichen sind zerstört. Heulet, Eichen Basans, denn gefällt ist der feste Wald* durch אַיְלִילוּ מַלְכַיָא אֲרֵי אִתְּבָרוּ שִׁלְטוֹנַיָא דַּעֲתִירֵי נִכְסַיָא מִתְבְּזְזִיו אַיְלִילוּ טוּרְנֵי מְדִינָתָא אֲרֵי אִתְבְּזִיז מְחוֹן תּוּקְפֵיכוֹן *Heulet Könige, denn zermalmt sind die Fürsten, die an Schätzen reich waren, sind vernichtet. Heulet Satrapen der Provinzen, denn verwüstet ist die Gegend eurer Stärke;* V. 3 הָרֹעִים *die Hirten* durch מַלְכַיָא *die Könige*; das. אַדַּרְתָּם *ihre Herrlichkeit* durch מְחוֹזְוָתְהוֹן *ihre Provinzen*; V. 8 נַפְשִׁי *meine* (Gottes) *Seele* durch מֵימְרִי *mein Wort*; das. בִּי *meiner* durch פּוּלְחָנִי *meine Verehrung* (Cult); V. 9 בְּשַׂר *Fleisch* durch נִכְסֵי *Schatz* (Reichthum); V. 10 מַקְּל *Stab* durch סַנְחֵרִיב מַלְכָּא *Sancherib den König*; V. 12 הָבוּ שְׂכָרִי *gebet meinen Lohn* durch עֲבִידוּ רְעוּתִי *thuet meinen Willen;* das. וַיִּשְׁקְלוּ אֶת־שְׂכָרִי שְׁלֹשִׁים כָּסֶף *und sie wogen meinen Lohn, 30 Säckel Silbers* durch וַעֲבַדוּ יַת רְעוּתִי גֻּבְרִין מִקְּצָת *und es thaten meinen Willen die Männer aus einem Theile*; V. 14 מַקְּלִי *Stab* durch צִדְקִיָּה *Zedekia*, König von Juda; V. 15 רֹעֶה *Hirt* durch פַּרְנָסָא *Herrscher*; V. 16 בְּשַׂר הַבְּרִיאָה *das Fleisch des Fetten* durch נִכְסֵי עַתִּירַיָא *die Schätze der Reichen*; das. פַּרְסֵיהֶן *ihre Klauen* durch שְׁאָרְהוֹן *ihr Ueberbleibsel* (Rest); V. 17 רֹעִי הָאֱלִיל *Hirt der Thörigkeit* durch פַּרְנָסָא טַפְשָׁא *unweiser Herrscher.*

12, 2 סַף־רַעַל *Taumelschale* durch מָן מְלֵי מַרְוֵי *ein Gefäſs voll von Trunkenheit*; V. 4 עַל־בֵּית יְהוּדָה אֶפְקַח אֶת־עֵינַי *über das Haus Juda thue ich auf meine Augen*, Chald. עַל דְּבֵית יְהוּדָה אֲגַלֵּי יַת גְּבוּרְתִּי *und über die Männer des Hauses Juda werde ich offenbaren meine Macht*; das. עֵינַי *meine Augen* durch גְּבוּרְתִּי *meine Macht*; V. 5 בַּיהוָה *durch* (ihn) *Jehova* durch בְּמֵימְרָא דַיְיָ *durch das Wort des Herrn*; V. 6 כְּכִיּוֹר אֵשׁ *wie ein Feuerbecken* durch כִּלְבוּשׁ דִּי נוּר *wie ein Kleid von Feuer*; V. 7 אָהֳלֵי יְהוּדָה *die Zelte Judas* durch קִרְוַיָא דְבֵית יְהוּדָה *die Städte des Hauses Juda*; V. 8 כֵּאלֹהִים *wie Götter* durch כְּגִבָּרִין יַצְלְחוּן *wie Helden werden sie es glücklich ausführen.*

13, 1 מָקוֹר *Quelle* durch אוּלְפַן אוֹרַיְתָא *die Lehre des Gesetzes*; V. 2. 4 הַנְּבִיאִים *die Propheten* durch נְבִיאֵי שִׁקְרָא *falsche Propheten*; V. 5 אָדָם הִקְנַנִי *ein Mensch hat mich gekauft*, durch אֱנָשָׁא אַקְנְיַנִי מִזְעוּרַי *ein Mensch hat mich gelehrt, daſs ich ein Hirt von meiner Jugend an*; V. 7 עוּרִי עַל־רֹעִי *erwach über meinen Hirten* durch אִתְגְּלָא עַל־מַלְכָּא *entblöſse über den König*; das. עַל־גֶּבֶר *über den Mann* durch עַל שִׁלְטוֹנָא *über den Herrscher*; das. הַצֹּאן *die Heerde (die Schafe)* durch שִׁלְטוֹנַיָּא *die Fürsten*; V. 9 בָּאֵשׁ *durch's Feuer* durch בְּעָקָא כְבוּר דְּאֶשָּׁא *in Noth* (Trübsal) *des Feuerofens.*

14, 1 שְׁלָלֵךְ *deine Beute* durch נִכְסֵי עַמְמַיָּא *die Schätze der Völker*; V. 3 יָצָא *es zieht aus Jehova* durch יִתְגְּלֵי יְיָ *es offenbart sich der Herr*; das. בְּיוֹם קְרָב *am Tage des Krieges* durch עַל יַמָּא דְסוּף *im Schilfmeere*; V. 4 וְעָמְדוּ בְיוֹם־הַהוּא *und sie* (die Füſse) *werden stehen an jenem Tage* durch וְיִתְגְּלֵי בִגְבוּרְתֵּיהּ בְּעִדָּנָא הַהִיא *und er wird sich offenbaren in seiner Stärke zu jener Zeit*; V. 5 בָּא יְהוָה *es kommt Jehova* durch יִתְגְּלֵי יְיָ *es wird sich der Herr offenbaren*; V. 6 יְקָרוֹת יְקִפָּאוֹן *Kostbarkeiten werden zerrinnen* (lies יִקְפָּאוּן), durch עֲדִי תְּלִיד *Raub* (Beute) *und Kälte* (lies קִפָּאוֹן); V. 11 חֵרֶם *Fluch* durch קְטָלָא *das Tödten, die Tödtung*; V. 20 בְּבֵית יְהוָה *im Hause Jehovas* durch בְּבֵית מַקְדְּשָׁא דַיְיָ *im Hause des Heiligthums des Herrn*; das. כְּנַעֲנִי *ein Canaaniter* durch עָבֵיד תַּגְּרָא *ein Kaufmann.*

3) Nicht selten ist es der Fall, dafs der Verfasser die *anthropopathischen Ausdrücke*, von Gott gebraucht, *wegschafft*. Diese Ausdrucksweise schien den späteren Juden anstöfsig und nicht der Würde Gottes und der heil. Schrift zu entsprechen. Da, wo Jehova redend auftritt und mit dem Propheten oder einem Anderen spricht, oder wo er erscheint und seine Wohnung nimmt, ist es sein *Wort* (מֵימְרָא) oder das *Wort der Weissagung*, welches redet oder seine *Majestät* (שְׁכִינָה) und *sein Antlitz*. So z. B. 1, 1. 7; 4, 8; 6, 9; 7, 1. 8; 8, 1. 18, wo der Verfasser דְּבַר־יְהוָֹה *Wort Jehovas* durch פִּתְגָם נְבוּאָה מִן קֳדָם יְיָ *das Wort der Weissagung vom Antlitze des Herrn* wiedergiebt; V. 2 ist קֶצֶף יְהוָֹה *Zorn Jehovas*, רְגַז מִן קֳדָם יְיָ *der Zorn vom Antlitze des Herrn*. Nach V. 3 ist die Rückkehr zu Jehova eine Rückkehr zu *seiner Verehrung* (לְפוּלְחָנִי) und die Rückkehr Jehovas zum Volke eine Hinwendung oder ein Anblick desselben in *seinem Worte* (בְּמֵימְרִי). Daher ist V. 4 אֵלַי *zu mir* (Jehova) übersetzt לְמֵימְרִי *zu meinem Worte*.

2, 9 (2, 5) אֲנִי אֶהְיֶה־לָּהּ *ich* (Jehova) *werde sein für sie*, מֵימְרִי יְהֵי לַהּ *mein Wort wird für sie sein*; das. אֶהְיֶה *ich* (Jehova) *werde sein*, אַשְׁרֵי שְׁכִנְתִּי *ich werde meine Majestät setzen*; V. 13 (9) יָדִי *meine Hand*, מְחַת גְּבוּרְתִּי *die Plage meiner Macht*; V. 14 (10) הִנְנִי־בָא וְשָׁכַנְתִּי *siehe, ich komme und wohne*, הָא אֲנָא מִתְגְּלֵי וְאַשְׁרֵי שְׁכִנְתִּי *siehe, ich offenbare mich und setze meine Majestät*; V. 15 (11) אֶל־יְהוָֹה *an Jehova*, עַל עַמֵּיהּ דַּיְיָ *an das Volk des Herrn* schliefsen sich die Völker; das. שָׁכַנְתִּי *ich wohne*, אַשְׁרֵי שְׁכִנְתִּי *ich setze meine Majestät*; V. 17 (13) נֵעוֹר *er* (Jehova) *erwacht*, אִתְגְּלִי *er wird erscheinen*.

3, 7 מִשְׁמַרְתִּי *meine Hütung*, מַטְּרַת מֵימְרִי *die Beobachtungen meines Wortes*; das. בֵּיתִי *mein Haus*, בֵּית מַקְדְּשִׁי *Haus meines Heiligthums*; V. 9 הִנְנִי מְפַתֵּחַ פִּתֻּחָהּ *siehe, ich will eingraben seine Sculptur*, הָא אֲנָא גְלֵי חֶזְוָתְהָא *siehe, ich offenbare sein Gesicht*.

4, 6 בְּרוּחִי *mit meinem Geist,* בְּמֵימְרִי *mit meinem Worte;* V. 10 שִׁבְעָה־אֵלֶּה עֵינֵי יְהוָֹה *die sieben Augen Jehovas,* שִׁבְעָא נִדְבְּכִין כְּאִלֵּין *sieben Reihen Steine wie diese.*

6, 15 קוֹל יְהוָֹה *Stimme Jehovas,* מֵימְרָא דַיְיָ *Wort des Herrn.*

7, 12; 12, 5 בְּרוּחוֹ *mit seinem Geiste,* בְּמֵימְרֵיהּ *mit seinem Worte;* das. מֵאֵת יְהוָֹה *von Jehova,* מִן קֳדָם יְיָ *vom Antlitze des Herrn.*

8, 3 שָׁכַנְתִּי *ich wohne,* אַשְׁרֵי שְׁכִנְתִּי *ich lasse meine Majestät wohnen;* V. 3 הַר־יְהוָֹה *der Berg Jehovas,* טוּר בֵּית מַקְדְשָׁא דַיְיָ *der Berg des Hauses des Heiligthums des Herrn;* V. 14 לֹא נִחָמְתִּי *ich liefs mich's nicht gereuen,* לָא תָבֵית מִמֵּימְרִי *ich reuete mich nicht meines Wortes;* V. 23 אֱלֹהִים עִמָּכֶם *Gott ist mit euch,* מֵימְרָא דַיְיָ בְּסַעְדְּכוֹן *das Wort des Herrn sei zu eurer Hülfe.*

9, 1 לַיהוָֹה עֵין אָדָם *Jehovas Auge blickt auf die Menschen,* קֳדָם יְיָ גְּלַן עוֹבָדֵי בְּנֵי אֱנָשָׁא *vor dem Herrn sind offenbar die Werke der Menschensöhne;* V. 8 חָנִיתִי לְבֵיתִי *ich lagere um mein Haus,* אַשְׁרֵי בְּבֵית מַקְדְשִׁי שְׁכִינַת יְקָרִי *ich lasse wohnen die Majestät meines Ruhms im Haus meines Heiligthums;* V. 12 גַּם הַיּוֹם מַגִּיד *noch heute verkündige ich,* אַף יוֹמָא דֵין אֶשְׁלַח לְחַוָּאָה לְכוֹן *auch heute sende ich um euch zu verkündigen;* V. 13 לִי יְהוּדָה קֶשֶׁת מִלֵּאתִי אֶפְרַיִם *denn ich habe gespannt mir Juda als Bogen, gefüllt mit Pfeilen Ephraim,* אֲרֵי תַקֵּפִית קֳדָמַי דְּבֵית יְהוּדָה כְּקֶשֶׁת מְתִיחָא בְּבֵית אֲזֵינִין מְלֵיתִ גְבוּרָא בֵּית יִשְׂרָאֵל *denn ich habe gestärkt vor mir (meinem Antlitze) das Haus Juda, sowie einen gespannten Bogen im Hause der Waffen, ich habe gefüllt mit Stärke das Haus Israel.*

10, 1 מֵיהוָֹה *von Jehova,* מִן קֳדָם יְיָ *vom Antlitze des Herrn;* V. 3 פָּקַד יְהוָֹה *geschaut hat Jehova,* דְכִיר יְיָ *eingedenk ist der Herr;* V. 5 יְהוָֹה עִמָּם *Jehova mit ihnen,* מֵימְרָא דַיְיָ בְּסַעְדְּהוֹן *das Wort des Herrn wird sein zu ihrer Hülfe;* V. 7. 12 בַּיהוָֹה *in Jehova,* בְּמֵימְרָא דַיְיָ *im Worte des Herrn.*

11, 8 תִּקְצַר נַפְשִׁי בָּהֶם *meine Seele* (ich Jehova) *ward ungeduldig über sie,* רְחֵיק מֵימְרִי יָתְהוֹן *mein Wort verwarf sie;*

V. 9 לֹא אֶרְעֶה אֶתְכֶם *nicht will ich* (Jehova) *euch weiden*, לָא לְמִבְאָה עֲלֵיכוֹן פַּרְנָס *nicht um über euch einen Herrscher zu setzen.*

12, 10 הִבִּיטוּ אֵלַי *sie blicken auf mich*, יִבְעוֹן מִן קֳדָמַי *sie erflehen von meinem Antlitze.*

14, 1. 20 לַיהוָֹה *dem Jehova*, מִן קֳדָם יְיָ *vom Antlitze des Herrn*; V. 4 עָמְדוּ רַגְלָיו בַּיּוֹם הַהוּא *stehen werden seine Füſse an diesem Tage*, יִתְגְּלֵי בִגְבוּרְתֵיהּ בְּעִדָּנָא הַהִיא *er wird sich offenbaren in seiner Stärke in jener Zeit;* V. 5 בָּא יְהוָֹה *es kommt Jehova*, יִתְגְּלֵי יְיָ *es offenbart sich der Herr*; V. 9 הָיָה יְהוָֹה לְמֶלֶךְ *Jehova wird sein zum Könige*, תִּתְגְּלֵי מַלְכוּתָא דַיְיָ *es wird sich offenbaren das Reich des Herrn;* V. 13 מְהוּמַת־יְהוָֹה *Verwirrung* (Aufruhr) *Jehovas*, שִׁגּוּשׁ קְטָלָא קֳדָם יְיָ *Verwirrung der Niederlage vor dem Herrn.*

4) Bisweilen werden *spätere Zeitvorstellungen* und die *spätere jüdische Theologie in die Paraphrase hineingetragen.* Zu diesen Stellen gehören mehrere schon unter Nr. 3 angeführte. 2, 9 (5). 12 (8) ist die Gegenwart Jehovas unter dem Volk *seine Majestät* (שְׁכִינְתֵיהּ). 7, 3 sind dem Verfasser die Propheten סָפְרַיָּא *die Schriftgelehrten.* V. 8 ist der Geist Jehovas *sein Wort* (מֵימְרֵיהּ). Nach 8, 3 ist es nicht Jehova selbst, der zu Jerusalem wohnt, sondern seine *Majestät* (שְׁכִינָה); ebenso ist es nach V. 14 nicht Jehova selbst, welcher Reue empfindet, sondern *sein Wort* (מֵימְרָא). — Nach V. 18 ist das Wort Jehovas *das Wort der Weissagung* (פִּתְגָם נְבוּאָה). V. 21 wird לְבַקֵּשׁ אֶת־יְהוָֹה *zu suchen Jehova* durch לְמִתְבַּע אוּלְפָן מִן קֳדָם יְיָ *zu suchen die Lehre vom Herrn* wiedergegeben. V. 23 ist es nicht אֱלֹהִים, welcher mit dem Volke ist, sondern *das Wort des Herrn* (מֵימְרָא דַיְיָ). — 9, 1 wird מְנֻחָתוֹ *dessen Ruhestätte* wiedergegeben: אֲרַע בֵּית שְׁכִנְתֵּיהּ *das Land des Hauses seiner Majestät;* V. 8 חָנִיתִי לְבֵיתִי מִצָּבָה *ich lagere mich um mein Haus als Besatzung*, אַשְׁרֵי בְּבֵית מַקְדְּשִׁי שְׁכִינַת יְקָרִי *ich lasse wohnen die Majestät meines Ruhms im Hause meines Heiligthums;* das. כִּי־עַתָּה רָאִיתִי בְעֵינָי *denn jetzt habe ich geschaut mit meinen Augen*, אֲרֵי כְעַן גְּלֵית גְּבוּרְתִּי לְאוֹטָבָא לְהוֹן *denn jetzt habe ich*

offenbart meine Macht, um ihnen wohlzuthun; V. 13 כִּי־דָרַכְתִּי לִי יְהוּדָה קֶשֶׁת מִלֵּאתִי אֶפְרַיִם *denn ich habe gespannt mir Juda als Bogen, gefüllt mit Pfeilen Ephraim,* אֲרֵי תַקְּפִית קֳדָמַי דְבֵית יְהוּדָה כְּקֶשֶׁת מְתִיחָא בְּבֵית אֲנֵינִין מַלֵּית גְבוּרָא בֵית יִשְׂרָאֵל *denn ich habe gestärkt vor mir das Haus Juda, wie einen gespannten Bogen im Hause der Waffen, ich habe gefüllt mit Stärke das Haus Israel.* — 10, 12; 12, 5 בַּיהוָֹה *durch Jehova,* בְּמֵימְרָא דַיְיָ *durch das Wort des Herrn.* — 11, 8 נַפְשִׁי *meine Seele,* מֵימְרִי *mein Wort;* das. נַפְשָׁם בָּחֲלָה בִי *ihre Seele war meiner überdrüssig,* נַפְשְׁהוֹן קָצַת בְּפוּלְחָנִי *ihre Seele verabscheute meine Verehrung.*

5) Auch finden sich Stellen, wo der Chald. falsch gelesen hat, oder doch eine andere Lesart ausdrückt, wie z. B. 12, 5, wo derselbe נִמְצָא *inventa est* (אִשְׁתְּכַח) anstatt אַמְצָה *stärke* gelesen hat.

§. 8.

Die arabische Uebersetzung in der Londoner Polyglotte.

Die *arabische* Uebersetzung des Buches Sacharja wie die der übrigen prophetischen Bücher, welche sich in der Pariser und Londoner Polyglotte findet, ist wahrscheinlich im 10. Jahrhundert von einem Unbekannten in Aegypten aus dem hexaplarischen Texte der sog. 70 Dollmetscher gemacht worden, und stimmt vornehmlich mit dem alex. Manuscript, welches aus der Hexapla geflossen zu sein scheint, gegen das mit der *κοινη* verwandte vaticanische überein, s. Holmes praef. ad Pentat. (von T. I der Ausg. der LXX, cap. 2, Nr. 2. 3). Nach der Ueberschrift der Pariser 1584 geschriebenen Handschrift ist der Verfasser ein alexandrinischer Geistlicher. S. Gabriel Sionita in der Vorrede zum Psalt. Syriac., Paris 1625, Adler's biblisch-kritische Reise S. 208, Renaudot hist. patriarcharum Alexandrinorum Jacobit. p. 367. 418. Für dieses Zeitalter spricht hauptsächlich der Umstand, daſs im

10. Jahrhundert bereits die arabische Sprache in Aegypten die griechische und koptische verdrängt hatte oder doch zu verdrängen anfing, so daſs für den Gebrauch der Christen eine arab. Uebersetzung Bedürfniſs wurde. Daſs die arabische Sprache im 10. Jahrhundert in Aegypten schon sehr verbreitet war, erhellt aus mehreren in demselben verfaſsten arabischen Schriften. Dahin gehören die arabisch geschriebene Welthistorie von dem Patriarchen Eutychius Patricides, ferner Elmacin und Andere.

Die arab. Uebersetzung des Sacharja hat die Ueberschrift : بِسْمِ ٱللّٰهِ ٱلرَّؤُوفِ ٱلرَّحِيمِ نَبْدَأُ تَرْجِمَةَ نُبُوَّةِ زَكَرِيَّا ٱلنَّبِي بَرَكَاتُهُ تَكُونُ مَعَنَا أَمِينَ ٱلْفَصْلُ ٱلْأَوَّلُ ٱلْإِصْحَاحُ الخَامِسُ وَالعِشْرُونَ وَهُوَ ٱلْأَوَّلُ مِن ٱلنُّبُوَّةِ *Im Namen des Gnädigen, Barmherzigen. Wir fangen an die Uebersetzung der Weissagung des Propheten Sacharja. Seine Segnungen seien mit uns, Amen. Das erste Kapitel. Der 25. Abschnitt (sectio), welcher der erste dieser Weissagung ist.*

Diese Sectionen finden sich auch bei den übrigen kleinen Propheten, so daſs diese 30 haben. Die zweite Section (26) des Sacharja fängt Kap. 3, die drittte (27) Kap. 6, 9, die vierte (28) Kap. 8, 20, die fünfte (29) Kap. 11, 10, die sechste (30) Kap. 14, 6 an.

1, 3 wird das zweite יְהוָֹה צְבָאוֹת im Cod. Vatic. *κύριος τῶν δυνάμεων*, *dominus virtutum*, dagegen im Cod. Alex. wie gewöhnlich die Worte *κύριος παντοκράτωρ* (Cod. Alex. und Cyril.) durch ٱلرَّبُّ ٱلضابِطُ ٱلكُلّ *der Herr der allmächtige* wiedergegeben. V. 21 hat der Arab. nicht *τὸν Ἰσραήλ* wie der Cod. Vatic., sondern *τὸν Ἰερουσαλήμ*, wie der Cod. Cardin. Barb. gelesen, denn er hat hier أُورُشَلِيمَ.

1, 7 hat der Arab. לְדָרְיָוֶשׁ Cod. Vatic. *ἐπὶ Δαρείου unter Darius* wiedergegeben عَلَى عَهْدِ دارِيُوش *tempore Darii.*

Zusätze hat der Arab. 3, 3, wo er nach *πρὸ προσώπου τοῦ ἀγγέλου* (לִפְנֵי הַמַּלְאָךְ) noch *τοῦ κυρίου* (Cyr.) gelesen hat, denn er übersetzt : قُدَّامَ مَلَاكِ ٱلرَّبِّ *ante faciem angeli domini.* Auch der Syrer hat ܕܡܪܝܐ *des Herrn* = יְהוָה nach ܡܠܐܟܗ *sein Engel.*

4, 10 sind die Worte שִׁבְעָה־אֵלֶּה עֵינֵי יְהוָה im Cod. Vat. *ἑπτὰ οὗτοι ὀφθαλμοί εἰσιν* vom Arab. فَاوُلَاءِ سَبْعُ أَعْيُنِ ٱلرَّبِّ *diese sind die 7 Augen des Herrn* wiedergegeben. Nach *ὀφθαλμοί* haben *κυρίου εἰσιν* ed. Aldin., Complut., Cyr., Cod. Barb. — 4, 12 hat der Arab. die Worte : *τῶν ἐπιχεόντων καὶ ἐπαναγόντων τὰς ἐπαρυστρίδας τὰς χρυσᾶς, quae* (rostra) *infundunt et retrahunt suffusoria aurea* wiedergegeben ٱلَّذِينَ يَسْبِكَانِ وَيَعْلِيَانِ ٱلسَّبْعَةَ ٱلْأَفْوَاهِ *quae infundunt et eminent septem oribus.* Im Hebräischen stehen nur die Worte הַמְרִיקִים מֵעֲלֵיהֶם הַזָּהָב *Canäle* (Rinnen) *die das Gold von sich ausgieſsen.* Der Arab. weicht hier von alten Uebersetzern ab. Die Worte *τῶν ἐπιχεόντων καὶ ἐπαναγόντων* enthalten offenbar eine doppelte Uebersetzung von הַמְרִיקִים in Partic. Piel. — Der Arab. hat wahrscheinlich die ihm unverständlichen Worte erklärend übersetzt.

6, 15 hat der Arab. *ἐὰν εἰσακούοντες εἰσακούσητε, si exaudientes exaudieritis,* إِنْ كُنْتُمْ تَسْمَعُونَ *si audieritis* wiedergegeben und *εἰσακούοντες* übergangen. — 7, 9 hat der Arab. nach *κύριος παντοκράτωρ* noch قَايِلٌ *dicens* (לֵאמֹר), welches im Cod. Vat. übergangen, beim Alex. aber ausgedrückt ist. — 8, 8 hat der Arab. nach *καὶ εἰσάξω αὐτοὺς, et introducam eos* (וְהֵבֵאתִי אֹתָם) noch *εἰς τὴν γῆν αὐτῶν,* welche sich im Cod. Card. Barb. finden, gelesen, denn er hat nach jenen Worten noch إِلَى أَرْضِهِمْ *in terram suam.*

9, 10 hat der Arab. die Worte *κατάρξει ὑδάτων* (ed. Complut. *ἀπὸ τῶν ὑδάτων ἕως θαλάσσης, dominabitur aquis*

usque ad mare, wiedergegeben وَيرأس الْمِيَاهِ مِنَ الْبَحْرِ إِلَى الْبَحْرِ *dominabitur aquis a mari ad mare,* الميله مِنَ الْبَحْرِ ist offenbar eine doppelte Uebersetzung von מִיָּם *vom Meere,* welches auch מַיִם *Wasser* gelesen wurde. In dem Codex des Arab. scheint aufser *ἀπὸ τῶν ὑδάτων* noch *ἀπὸ τῆς θαλάσσης* gestanden zu haben und vom Rande in den Text gerathen zu sein. — 9, 13 hat der Arab. *τόξον* (Alex. *εἰς τόξον*) erklärend übersetzt und *ὡς* vor *τόξον* (קֶשֶׁת) ergänzt, denn er hat dasselbe مِثْلَ قَوْسٍ *sicut arcum* übersetzt. — 10, 3 hat anstatt *ἐν πολέμῳ* (בַּמִּלְחָמָה), der Arab. mit Suffix فِي حَرْبِهِ *in praelio suo.* — 11, 12 hat der Arab. bei חִדְלוּ *lasset es, ἀπείπασθε, remittite,* ein Suffix ausgedrückt, denn er hat تَظْلِمُونِي *fraudaretis me.* — 14, 4 vor וְיָמָּה *καὶ θάλασσαν* hat der Arab. وَنِصْفَهُ *et dimidia pars eius* ergänzt. — 14, 16 hat nur der Cod. Alex. *θεῷ παντοκράτορι* und daher der Arab. الرَّبِّ الضَّابِطِ الْكُلِّ الْإِلٰهِ (ut adorent) *dominum omnipotentem, deum,* dagegen Cod. Vatic. *κυρίῳ παντοκράτορι* (יְהוָה צְבָאוֹת).

Nicht selten sind auch die Stellen, wo der Arab. *Worte* der alex. Uebersetzung *übergangen* hat. Dahin gehören 1, 4, wo der Arab. *καὶ οὐκ εἰσήκουσαν* übergangen hat; denn er giebt die Worte וְלֹא שָׁמְעוּ וְלֹא־הִקְשִׁיבוּ אֵלַי *und nicht hörten sie und nicht achteten sie auf mich* wieder فَلَمْ يُصْغُوا أَنْ يَسْمَعُوا لِي *und sie achteten nicht darauf, auf mich zu hören.* Der Cod. Vatic. hat *καὶ οὐκ εἰσήκουσαν, καὶ οὐ προσέσχον τοῦ εἰσακοῦσαί μου.* — 1, 21 (2, 4) haben nach וַיֹּאמֶר der Cod. Vatic. und der Arab. לֵאמֹר *dicens* übergangen und der Arab. dafür لِي *mir.* — 2, 2 (5) ist im Arab. *πρός μέ,* אֵלַי übergangen und V. 5 (8) *ἐν μέσῳ*

αὐτῆς, בְּתוֹכָהּ. — 3, 2 *ὡς δαλὸς*, *ut torris*, مِثْلَ عُودٍ *ut lignum* אוּד *torris*. 5, 1 *ἐν γῇ Βαβυλῶνος*, בְּאֶרֶץ שִׁנְעָר, arab. فِي بَابِلَ *in Babel*. Hier ist אֶרֶץ übergangen und der ältere Name Babel für Sinear gesetzt. — 6, 15 *ἐὰν εἰσακούοντες εἰσακούσητε*, *si exaudientes exaudieritis*, إِنْ كُنْتُمْ تَسْمَعُونَ *si exaudieritis*, wo *εἰσακούοντες* übergangen ist. — 9, 15 ist im Arab. וְאָכְלוּ *καὶ καταναλώσουσιν αὐτοὺς*, *et consument eos* übergangen; so auch daselbst כְּזָוִיּוֹת *wie Becken*, denn der Araber giebt die Worte : מָלְאוּ כַּמִּזְרָק כְּזָוִיּוֹת מִזְבֵּחַ *sie werden voll wie die (Opfer)schale*, *wie die Hörner* (Ecken) *des Altars*, *πλήσουσιν τὰς φιάλας ὡς θυσιαστήριον*, *et implebunt phialas*, *sicut altare*, يَمْلَأُونَ ٱلْمَذْبَحَ مِثْلَ آنِيَةٍ *implebunt altare ut vasa*. — 9, 16 ist אֱלֹהֵיהֶם *deus eorum* nach יְהוָה übergangen, denn der Arab. hat für *κύριος ὁ θεὸς αὐτῶν* nur ٱلرَّبُّ *der Herr*. — 12, 6 ist am Ende des Verses *ἐν Ἰερουσαλήμ* im Arab. übergangen. — 12, 7 hat der Arab. das בֵּית *οἴκου* vor *Δαυίδ* übergangen, wie 12, 12 *οἴκου Δαυίδ* (בֵּית דָּוִיד), denn hier werden die Worte *φυλὴ οἴκου Δαυὶδ καθ' ἑαυτήν* (מִשְׁפַּחַת בֵּית־דָּוִיד לְבָד) *das Geschlecht (die Familie) des Hauses Davids besonders* wiedergegeben : ٱلْقَبِيلَةُ عَلَى ذَاتِهَا *die Familie besonders*. — 13, 1 sind die Worte : *καὶ τοῖς κατοικοῦσιν Ἰερουσαλὴμ εἰς τὴν μετακίνησιν*, *καὶ εἰς τὸν χωρισμόν*, *et habitantibus Jerusalem in transmutationem in separationem* (וּלְיֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלִָם לְחַטָּאת וּלְנִדָּה) *und den Bewohnern Jerusalems* (wird) *zur Sühne und zur Reinigung* (eig. *für Sühnung und Unreinigkeit*) *geöffnet sein eine Quelle*, bei dem Arab. ganz übergangen; ebenso ist von den Worten : *λέγει κύριος σαβαὼθ ἐξολεθρεύσω*, *dicit dominus Sabaoth*, *disperdam* (נְאֻם יְהוָה צְבָאוֹת אַכְרִית), welche der Arab. يَسْتَأْصِلُ ٱلرَّبُّ *extirpabit dominus* wiedergiebt, צְבָאוֹת übergangen und die dritte Person יַכְרִית ausgedrückt. —

13, 5 sind bei dem Arab. wieder übergangen *διότι ἄνθρωπος ἐργαζόμενος τὴν γῆν ἐγώ εἰμι, quia homo operans terram ego sum* (כִּי אִישׁ עֹבֵד אֲדָמָה אָנֹכִי). — 14, 5 hat der Arab. *καὶ ἐμφραχθήσεται, et obturabitur* übergangen, und V. 10 nach *Βενιαμὶν* die Worte *ἕως τοῦ τόπου τῆς πύλης τῆς πρώτης, bis zum Platze des ersten Thores* (עַד־מְקוֹם שַׁעַר הָרִאשׁוֹן).

Auch giebt es Stellen, wo der Araber das Griechische *unrichtig* oder *ungenau übersetzt* hat, z. B. 1, 7 *ἐπὶ Δαρείου* durch عَلَى عَهْدِ دارِيُوش *tempore Darii*; 1, 12 *τοῦτο ἑβδομηκοστὸν ἔτος, dieses ist das siebenzigste Jahr*, فَذَا ٱلسَّنَةُ ٱلسَّبْعُون *dieses sind 70 Jahre;* 2, 12 *αἱρετιεῖ* (בָּחַר) *eliget,* يَتَرَضَّى *placabitur*; 3, 1 *τοῦ ἀντικεῖσθαι αὐτῷ,* لِيَضُرَّ بِهِ *ut noceret ei;* 3, 9 *καὶ ψηλαφήσω, et contretabo,* وَأُفَتِّشُ *et perscrutabor*; 5, 11 *ἐν γῇ Βαβυλῶνος,* فِي بابِل *in Babele*; 6, 3 סוּסִים לְבָנִים *ἵπποι λεύκοι, weiſse Pferde,* خُيُولٌ شُهْب *equi cinerei* (nach Freytag bezeichnet شُهْبَة *mixtus nigro albus color;* 7, 2 رَبْمَغ *Rabmag* (רֶגֶם מֶלֶךְ) wo der Cod. Vat. *Ἀρβεσεὲρ*, Cod. Alex. *Ἀρβεσεσὲρ*, ed. Ald. *Ἀρβὰθ Σαγὶρ*, Compl. *Ῥομῶν;* Cod. Barb. in margine *Θερεγμαμὲχ*, Cyr. *Ἀρσεβὲρ* haben; 8, 10 *ἀπὸ τῆς θλίψεως* (מִן־הַצָּר), مِنَ ٱلْمُضْطَهِدِ *propter percussorem*; 8, 14 *καὶ οὐ μετενόησα, et non me poenituit* (וְלֹא נִחָמְתִּי *et non misertus sum*), وَلَمْ أَرْجِعْ *nec discedebam;* 9, 1 *λῆμμα, assumtio,* وَحْي *revelatio*; das. *ἐν γῇ Σαδράχ* (Alex. *Σεδράχ*), *in terra Sadrach* (בְּאֶרֶץ חַדְרָךְ *im Lande Chadrach*), فِي أَرْضِ سَدْراخ *im Lande Sadrach;* 9, 5 *ὅτι ᾔσχύνθη ἐπὶ τῷ παραπτώματι αὐτῆς, quoniam confusa est super ruina sua* (כִּי הוֹבִישׁ מֶבָּטָהּ *weil*

seine Hoffnung beschämt wird), لأنّها خزيت بزلاتها *quia pudefacta est propter iniquitates suas.* — 10, 1 *καθ' ὥραν, iusto tempore* (בְּעֵת *tempore*), كلّ ساعة *qualibet hora;* 10, 2 *μάταια παρεκάλουν, vana consulabantur* (הֶבֶל יְנַחֵמוּ), طلبوا الأباطيل *quaesierunt vanitates;* 10, 11 *σκῆπτρον,* لسواء vexillum. — 11, 4 וְלֹא יֶאְשָׁמוּ *et non dolebunt, καὶ οὐ μετεμέλλοντο, et non egebant poenitentiam,* ولم يشفقوا *nec pepercerunt;* 11, 12 *ἀπείπασθε, renuite* (חֲדָלוּ *quiescite* [cessate]), تظلموني *fraudaretis me;* 11, 13 *εἰς τὸ χωνευτήριον, ad conflatorium* (אֶל־הַיּוֹצֵר) *ad fictorem,* Hier. *ad statuarium* في الكور *in furnum.* — 12, 2 *ὡς πρόθυρα σαλευόμενα, ut superliminaria, quae moventur,* مثل دهاليز متزعزعة *ut podia vacillantia* (סַף־רַעַל *Taumelschale*); 12, 10 *πρὸς με ἀνθ' ἐν κατωρχήσαντο, in me pro eo quod insultaverunt,* إليّ من أجل أنهم رقصوا *ad me, eo quod saltaverint,* vgl. Commentar; 12, 11 *ἐν πεδίῳ, in campo* (בַּבִּקְעָה), في صحراء *in deserto.* — 13, 1 *εἰς τοὺς μικρούς, super parvulos* (עַל־הַצְּעִרִים), على الرعاة *super pastores,* wie Alex., Ald., Compl., Cyr. *ἐπὶ τοὺς ποιμένας* (اضرب ist hier nicht wie in der Lond. Polyglotte أَضْرِبُ *ich will schlagen,* sondern im Impr. اِضْرِبْ *schlage* [הַךְ] zu punctiren). — 14, 5 *καὶ ἐμφραχθήσεται καθὼς ἐνεφράγη ἐν ταῖς ἡμέραις τοῦ συσσεισμοῦ, und es* (das Thal, die Kluft) *wird verstopft werden* (verschlossen) *wie es verstopft wurde in den Tagen des Erdbebens,* كما سدّ في أيام الزلزلة *quemadmodum obturata fuit in diebus terrae motus* (וְנַסְתֶּם כַּאֲשֶׁר נַסְתֶּם מִפְּנֵי הָרַעַשׁ) *et*

fugietis sicut fugistis a facie terrae motus; 14, 15 כַּמַּגֵּפָה הַזֹּאת *sicut ruina haec, wie dieser Schlag (Plage), κατὰ τὴν πτῶσιν ταύτην, iuxta ruinam hanc,* كَسَقْطَةِ ٱلْجَمِيعِ *sicut omnium ruina,* der Arab. las anstatt *ταύτην* wahrscheinlich *πάντων*; 14, 16 *καὶ τοῦ ἑορτάσαι τὴν ἑορτὴν τῆς σκηνοπηγίας, zu feiern das Laubhüttenfest,* وَيُعَيِّدُوا عِيدَ نَصْبِ ٱلْمِظَلَّةِ *et ad celebrandum solemnitatem erectionis tabernaculi.*

Auch kommt eine *Verschiedenheit in den Personen und den Numeris* vor. So 1, 6 *ἐποίησεν ἡμῖν, fecit nobis* (עָשָׂה אִתָּנוּ), أَصْنَعُ بِكُمْ *agam vobiscum.* Der Arab. las nach dem Alex. *ὑμῶν* und *ἐποίησα* oder *ποιήσω.* — 8, 17 *μὴ λογίζεσθε, ne cogitetis* (אַל־תַּחְשְׁבוּ), لَا يَتَفَكَّرْ *non* (nemo) *machinetur.* — 13, 2 *ἐξολεθρεύσω, disperdam,* يَسْتَاصِلُ *extirpabit.* — 6, 15 *υἱοῦ Σοφονίου, filii Sophoniae,* بَنِي صَفُونِيَا *filiorum Sophoniae.* — 9, 7 *καὶ ὑπολειφθήσονται καὶ οὗτοι τῷ θεῷ ἡμῖν, καὶ ἔσονται ὡς χιλίαρχος ἐν Ἰούδα, et relinquentur et isti deo nostro, et erunt ut Chiliarchi in Juda,* وَيَتَبَقَّى هَذَا لِإِلَهِنَا وَيَصِيرُونَ مِثْلَ رُوسَاءِ ٱلْأُلُوفِ فِي يَهُوذَا *et relinquetur iste deo nostro: fientque ut Chiliarchi in Juda,* (וְנִשְׁאַר גַּם־הוּא לֵאלֹהֵינוּ וְהָיָה כְּאַלֻּף בִּיהוּדָה). — 12, 2 *ὡς πρόθυρα σαλευόμενα, ut superliminaria, quae moventur* (סַף־רַעַל), auch Plural جَهَالِيزَ مُتَزَعْزِعَةً. — 12, 11 *ὡς κοπετὸς ῥοῶνος, sicut planctus malogranati,* مِثْلَ مَنَاحَةِ ٱلرُّمَّانِ *quasi luctus malogranatorum.* Nomen unitatis ist رُمَّانَةٌ. — 13, 7 *πατάξατε τοὺς ποιμένας,* إِضْرِبِ ٱلرَّاعِي *percute pastorem* (הַךְ אֶת־הָרֹעֶה).

§. 9.

Commentar.

Kap. 1, 1—6.

Nach Angabe der Zeit, in welcher dem Propheten die erste göttliche Belehrung zu Theil geworden ist, V. 1, folgt V. 2—6 eine Ermahnung an seine Zeitgenossen, sich vor den Vergehungen ihrer Väter zu hüten und sich aufrichtig zu bekehren, um nicht durch Rückfall in die Sünden derselben sich gleiche Strafe zuzuziehen. Man kann diese erste Offenbarung als eine Einleitung zu den folgenden Weissagungen und der gesammten Wirksamkeit des Propheten ansehen. Vergleicht man diesen Abschnitt mit Haggai 2, 1—9, so kann die Beziehung desselben auf diese Weissagung nicht verkannt werden. Der Prophet eröffnet seine Weissagungen mit den Worten V. 1: בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁמִינִי בִּשְׁנַת שְׁתַּיִם לְדָרְיָוֶשׁ הָיָה דְבַר־יְהוָֹה אֶל־זְכַרְיָה בֶּן־בֶּרֶכְיָהוּ בֶּן־עִדּוֹ הַנָּבִיא לֵאמֹר׃ *Im achten Monat, im zweiten Jahre des Darius, erging das Wort Jehovas an Sacharja, den Sohn Berachja's, des Sohnes Iddo's, den Propheten, sprechend.*

Der Prophet giebt hier dadurch, dafs er dasjenige, was er im Folgenden ausspricht, als eine von Jehova ihm zu Theil gewordene Mittheilung bezeichnet, seinen Worten eine hohe Wichtigkeit und einen besonderen Nachdruck. Es sind also nicht seine eigenen Gedanken, welche er ausspricht, sondern Mittheilungen des einen wahren Gottes Jehova. — Der achte Monat, in welchem der Prophet die Offenbarung erhielt, heifst 1 Kön. 6, 38 יֶרַח בּוּל, später war dafür מַרְחֶשְׁוָן in Gebrauch. Da Sacharja hier nur den Monat, in welchem er die göttliche Mittheilung erhielt, dagegen sonst nebst dem Jahre und Monate auch den Tag nennt, Kap. 1, 7; 7, 1, vgl. Hagg. 1, 1. 15; 2, 1. 10. 20, so sind im Anschlusse an Kimchi auch Chr. B. Michaelis, Schmieder (in Gerlach's Bibelwerke) und

Köhler (vgl. Jerem. 41) der Meinung, dafs die Worte בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁמִינִי *am achten Neumondtage* zu erklären seien. Gegen diese Erklärung ist aber zu bemerken, dafs dann, wenn חֹדֶשׁ den Tag bezeichnen soll, dieses ausdrücklich bemerkt (2 Mos. 19, 1) oder doch aus dem Zusammenhange deutlich wird (1 Sam. 20, 5. 24; 5 Mos. 16, 1). Der von Köhler angeführte Umstand, dafs חֹדֶשׁ eig. *Neumond* (von חָדַשׁ, arab. حَدَثَ, aram. חֲדַת *neu sein*, in Piel *erneuern*) und zwar den ersten Tag, an welchem der Mond sichtbar wird, und welcher von den Israeliten als Fest gefeiert wurde (4 Mos. 29, 6; 1 Sam. 18, 24; 20, 5), bezeichne, beweist keineswegs, dafs hier der erste Tag gemeint sei. Der Monat wurde von den Israeliten חֹדֶשׁ *Neumond*, eig. *Neues* genannt, weil der Monat mit dem Neumonde begann. Da der Syrer hier noch den Zusatz ܒܚܕ ܒܝܪܚܐ *am ersten* (Tage) *des Monats* hat, so mufs er entweder die entsprechenden hebräischen Worte in seinem Texte gelesen oder diese Worte zur Erklärung hinzugefügt haben. — Ein Zweifel konnte beim ersten Blick darüber entstehen, welcher Darius unter den persischen Königen hier gemeint sei. Den Namen *Darius* führen nämlich Darius I. Hystaspis (521—485), Darius II. Nothus (423—404) und Darius III. Codomannus (335—331). Nach dem Vorgange Scaliger's (de emendat. temporum. Francof. 1593, p. 283 sqq. de hebdomadibus Danielis) halten Tarnov (in Hagg. comment. Rostochii 1624, zu Hagg. 1, 1), Piscator (comment. in omnes libros V. T., Herbornae 1644, T. III, p. 484), Strauch (breviarium chronolog. Witteb. 1664, p. 861 sq.) u. A. den Darius bei Aggäus und unserem Propheten für Darius Nothus. Mit dieser Ansicht ist aber unvereinbar Hagg. 2, 3, wo der Prophet wenigstens Mehrere seiner Zeitgenossen als solche bezeichnet, die noch den 587 zerstörten salomonischen Tempel gesehen hatten. Das zweite Jahr des Darius Nothus ist aber das 421. v. Chr. Hiernach würden einige

der Zeitgenossen des Sacharja 170—180 Jahr alt gewesen sein. Daſs Hagg. 2, 3 הַנִּשְׁאָר solche bezeichnet, welche noch den salomonischen Tempel gesehen haben, nimmt auch Hitzig an mit den Worten: „Im Jahre 537 lebten noch viele Greise, welche des früheren Tempels sich erinnerten (Esr. 3, 12, vgl. V. 8); jetzt, im October d. J. 520, fast 70 Jahre nach seiner Zerstörung, war ihre Zahl gewiſs auf einige Wenige zusammengeschmolzen." Wenn demnach nicht Darius Nothus der Darius bei Hagg. und Sachar. sein kann, so muſs man mit Josephus (antiqq. XI, 2 und 3), Hieron. (prolog. in Hagg.), Theodor v. Mopsuesta (Theodori Antioch. opera ed. Wegnern. V. I, Berol. 1834, p. 504 zu Hagg. 1, 1), Theodoret, Calvin (praelectt. in proph. min. Genevae 1581, p. 558 sqq. zu Hagg. 1, 1), L. Cappellus (comment. et notae criticae, Amstelod. 1689, p. 125 sqq. zu Hagg. 1, 1), Petavius (rationarium temporum, P. II, lib. III, p. 10. Colon. 1730, T. II, p. 191 sqq.), Corn. a Lapide, Calmet, Allioli, Kliefoth und den meisten neueren Auslegern unter jenem Darius, in dessen zweitem Jahre Sacharja seine prophetische Wirksamkeit begann, *Darius I. Hystaspis* verstehen. Vgl. J. D. Mann, S. 14—24. — Von den Zeitverhältnissen des Sacharja und des Darius Hystaspis ist bereits oben die Rede gewesen (1). — Die Worte: בֶּן־בֶּרֶכְיָה בֶּן־עִדּוֹ sind nicht mit dem alex. Uebersetzer Cyrillus *τὸν τοῦ Βαραχίου, υἱὸν Ἀδδώ, filium Berechiae, filium Addo*, sondern nach Analogie ähnlicher genealogischer Angaben (1 Sam. 9, 1; 2 Kön. 9, 2; Jer. 32, 12; Zephan. 1, 1; Esr. 7, 1—5; Baruch 1, 1) mit der Vulg. *filium Barachiae, filii Addo* zu übersetzen, so daſs Berachja den Vater und Iddo den Groſsvater unseres Propheten be-

---

(1) Der Targum des Jonathan giebt die Worte: הָיָה דְבַר־יְהוָה אֶל־ wieder: הֲוָה פִּתְגָם נְבוּאָה מִן קֳדָם יְיָ עִם *fuit verbum prophetiae a facie domini cum.*

zeichnet. Wenn nun Esr. 5, 1; 6, 14; vgl. Neh. 12, 16 Sacharja בַּר־עִדּוֹ genannt wird, so liegt der Grund darin, dafs sehr oft בֵּן nicht den eigentlichen Sohn, sondern einen ferneren Nachkommen bezeichnet. Oefters wird der eigentliche Vater, wenn er keine wichtige Person war, übergangen und der berühmtere Grofsvater als Vater genannt, vgl. 1 Mos. 29, 5 mit 24, 24. 29; 2 Kön. 9, 14 mit 20; Esr. 7, 1. Dafs Esra nicht der Sohn des Seraja war, geht daraus hervor, dafs dieser im Jahre 587 hingerichtet wurde, 2 Kön. 25, 18—21, Esra aber erst 458 aus Persien nach Palästina wanderte. Iddo der Grofsvater war eine wichtige Person, weil er zur Zeit der Rückkehr aus dem Exile unter Serubabel und dem Hohenpriester Josua das Haupt seines Priestergeschlechtes war, Neh. 12, 1. 4. 7; da aber unter Josuas Nachfolger, dem Hohenpriester Jojakim (Neh. 12, 10) nicht mehr Berachja, sondern schon Sacharja Haupt seines Geschlechtes war, Neh. 12, 12. 16, so scheint dieser früh gestorben zu sein. Da die Weissagungen des Sacharja wenigstens schon theilweise in die Zeit des Hohenpriesters Josua gehören, vgl. Sach. 3, während welcher noch Iddo die Würde des Hauptes eines Priestergeschlechtes bekleidete, so ist es zweifelhaft, ob er schon um jene Zeit diese Würde gehabt habe. — Durch הַנָּבִיא wird nicht Iddo, sondern Sacharja als Prophet bezeichnet. Für diese Auffassung spricht, dafs auch andere Propheten, wie Habakuk und Haggai, im Anfange ihrer Weissagungen ausdrücklich als Propheten bezeichnet werden, Hab. 1, 1; Hagg. 1, 1, und es natürlicher ist, dafs derjenige, dessen Weissagungen folgen, eher als Prophet bezeichnet wird, als einer seiner Vorfahren. Der Accent Merka verbindet aber עִדּוֹ mit הַנָּבִיא, wovon der Grund wahrscheinlich in der Meinung liegt, dafs, wenn zur näheren Bezeichnung eines Propheten dessen Vater genannt wird, auch dieser ein Prophet gewesen sein soll. In diesem Sinne heifst es B. Megilla 15 a: „Ueberall, wo in der Prophetie der Name des Propheten und zugleich der Name seines Vaters

genannt wird, ist vorausgesetzt, dafs der Prophet auch einen Propheten zum Vater hat, und umgekehrt, wo der Vater nicht genannt wird, ist vorausgesetzt, dafs dieser kein Prophet war. Ebenso ist, wo seine Stadt ausdrücklich genannt wird, vorausgesetzt, dafs er gerade aus dieser Stadt war; wird seine Stadt nicht genannt, so ist vorausgesetzt, dafs er aus Jerusalem war." Ueber נָבִיא vgl. den IV. Bd. unserer „Beiträge", S. 314 ff.

V. 2. 3 : קָצַף יְהוָה עַל־אֲבוֹתֵיכֶם קָצֶף : וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת שׁוּבוּ אֵלַי נְאֻם יְהוָה צְבָאוֹת וְאָשׁוּב אֲלֵיכֶם אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת : *Es zürnte Jehova über eure Väter sehr* (eig : *einen Zorn*). *Aber sprich zu ihnen : so spricht Jehova der Heerschaaren : kehret zu mir, ist der Ausspruch Jehovas der Heerschaaren, so werde ich zu euch kehren, spricht Jehova der Heerschaaren.*

Nachdem Jehova V. 2 auf die schweren Strafgerichte hingewiesen, welche die Vorfahren wegen ihres Abfalls von dem einen wahren Gott und wegen ihrer grofsen Sünden getroffen, fordert er V. 3 den Propheten auf, seine Volksgenossen dringend zu ermahnen, sich aufrichtig zu Jehova zu bekehren und seinem Worte gehorsam zu sein, um dadurch ihre schweren Leiden und Züchtigungen zu entfernen und zu bewirken, dafs nicht auch sie wie ihre Vorfahren schwere göttliche Strafgerichte träfen. Der Prophet hat das Prädicat קָצַף vor sein Subject gesetzt und am Ende des Satzes קָצֶף *Zorn* hinzugefügt, um den göttlichen Unwillen über die Sünden des Volkes hervorzuheben und zu steigern, vgl. Ewald, hebr. Grammatik §. 281 a. Wir geben קָצֶף passend mit *sehr* oder *schwer* wieder. Der Alex. wie der Syr. übersetzen קָצֶף durch ὀργὴν μεγάλην, ܪܘܓܙܐ ܪܒܐ *grofsen Zorn.* — Dafs das über das Bundesvolk ergangene Strafgericht ein schweres war, erhellet aus der Eroberung und Verwüstung des Landes durch die Feinde, aus der Zerstörung des Reiches Israel und des Reiches

Juda, des Tempels, und aus der Wegführung seiner Bewohner ins Exil. — Wenn es V. 15 heifst, dafs Jehova über Israel nur ein *wenig* (מְעַט) gezürnt habe, so ist dieses nicht von dem Mafse des Zornes, sondern von der Dauer des Zürnens zu erklären. Dafs der Prophet die über das Volk ergangenen Strafgerichte als grofse betrachtet habe, erhellt deutlich aus 7, 12. — Der Plural אָבוֹת *Väter* wird an zahlreichen Stellen von nahen und entfernten Vorfahren gebraucht, vgl. 2 Mos. 12, 3; 4 Mos. 14, 18 u. a. — Das Suffix von אֲבוֹתֵיכֶם bezieht sich auf die Zeitgenossen des Propheten, welche er repräsentirt. Das וְ vor אָמַרְתָּ wird hier wie in anderen Gegensätzen am passendsten mit *doch* oder *aber* wiedergegeben. Das Perf. אָמַרְתָּ enthält hier einen göttlichen Befehl und ist daher am passendsten als Imp.: *du sollst sprechen, du hast zu sprechen* zu übersetzen. Wird mit Sätzen, welche vollendete Handlungen oder eingetretene Verhältnisse und Zustände angeben und durchs Perf. ausgedrückt werden, ein Perf. mit ו consecut. verbunden, so bezeichnet dieses die nothwendige Folge jener Handlungen, Zustände und Verhältnisse, welche als schon geschehene oder eingetretene zu betrachten sind, vgl. Jes. 6, 7; Ps. 80, 13; 2 Mos. 33, 2. Wir gebrauchen in diesen Fällen das Präs. oder den Imp., vgl. 2 Mos. 33, 21; 3 Mos. 18, 26. 30; 5 Mos. 6, 21; 29, 8; Ezech. 3, 17; Mal. 2, 16. Das Suffix in אֲלֵהֶם, welches die Ausgaben und meisten Manuscripte ohne י für das gebräuchlichere אֲלֵיהֶם schreiben, bezieht sich nicht auf die Vorfahren (אָבוֹת), sondern auf die Zeitgenossen des Propheten, also auf das Suffix in אֲבוֹתֵיכֶם. Neumann meint zwar, dafs das Wort Jehovas die Vorfahren mit den Zeitgenossen des Propheten verbinde; allein an unserer Stelle werden diese von den Vorfahren deutlich unterschieden, wie dieses auch namentlich der Vers 4 darthut. — Durch יְהוָה צְבָאוֹת, für welche Bezeichnung Gottes יְהוָה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת *Jehova Gott der Heerschaaren* vorkommt, Jer. 5, 14; 15, 16; 38, 17; 44, 7, wird Gott als der allmächtige Weltschöpfer bezeichnet, der Alles

vollbringen kann, was er will. Einem solchen Wesen mufs daher auch Alles gehorchen. Ausführliches über diese Bezeichnung Gottes s. in uns. Comment. z. Mal. 1, 4. Der Alex. giebt יְהוָה צְבָאוֹת wieder *κύριος παντοκράτωρ* und *κύριος τῶν δυνάμεων*, der Syr. ܡܳܪܝܳܐ ܚܰܝܠܬܳܢܳܐ *dominus potentissimus*, Hier. *dominus exercituum*. In den Worten שׁוּבוּ אֵלַי *kehrt zu mir, wendet euch zurück zu mir*, liegt die dringende Ermahnung, sich aufrichtig wieder dem einen wahren Gott durch treue Erfüllung seiner Gebote und das Verlassen alles Gesetzwidrigen zuzuwenden. Aus den Büchern Esdras und Nehemias, so wie aus Malachi geht deutlich hervor, dafs die aus dem Exil Zurückgekehrten und neuen Ansiedler in dem Lande der Väter gröfstentheils und selbst manche Priester sich grober Vergehen und gesetzwidriger Handlungen schuldig gemacht hatten. Wollte das Volk sich nun des besonderen göttlichen Schutzes erfreuen, so war eine aufrichtige Bekehrung und eine treue Erfüllung des göttlichen Gesetzes erforderlich, indem Gott nur unter dieser Bedingung ihm seinen Schutz und seine Huld zugesichert hatte und jetzt wieder verheifst. — Die Worte קֶצֶף יְהוָה giebt Jonathan wieder: הֲוָה רְגַז מִן קֳדָם יְיָ *der Zorn war vom Antlitze des Herrn;* und das Wort קָצַף durch עַל דְאַרְגִּיזוּ קֳדָמוֹהִי *weil sie den Zorn von ihm erregt hatten.* — Das Partic. pass. נָאֻם stat. constr. נְאֻם oder nach der Form גְּבוּל von dem nur Jer. 23, 31 als Verbum vorkommenden schallnachahmenden נָאַם, arab. نَأَمَ *flüstern, leise reden, aussprechen, weissagen*, bezeichnet *Spruch, Ausspruch* und kommt gewöhnlich mit dem im Genitiv vorkommenden יְהוָה vor, wenn dessen Offenbarungen wiederholt werden. Jedoch findet es sich auch mit dem Genitiv des Propheten, dem eine göttliche Offenbarung zu Theil werde, נְאֻם בִּלְעָם *Ausspruch Bileams*, 4 Mos. 24, 3. 15 und 2 Sam. 23, 1; Sprüchw. 30, 1, mit dem Genitiv des Inhalts נְאֻם פֶּשַׁע *Spruch der Gottlosigkeit, der Sünde*, Ps. 36, 2. Gewöhnlich finden sich die Worte

נְאֻם יְהוָה bei den Propheten, wenn sie die göttliche Mittheilung wiederholen und sie stehen dann entweder nach den Anfangsworten, Am. 6, 8. 14; 9, 12. 13, oder am Ende des Satzes, Am. 2, 11; 3, 10; Ezech. 5, 11; 12, 25 u. a., vgl. uns. Comment. zu Ps. 110, 1.

V. 4: אַל־תִּהְיוּ כַאֲבֹתֵיכֶם אֲשֶׁר קָרְאוּ אֲלֵיהֶם הַנְּבִיאִים הָרִאשֹׁנִים לֵאמֹר כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת שׁוּבוּ נָא מִדַּרְכֵיכֶם הָרָעִים וּמַעֲלְלֵיכֶם הָרָעִים וְלֹא שָׁמְעוּ וְלֹא־הִקְשִׁיבוּ אֵלַי נְאֻם־יְהוָה׃ *Seid nicht wie eure Väter, welchen die früheren Propheten zuriefen, sprechend: so spricht Jehova der Heerschaaren: „kehret doch zurück von euren bösen Wegen und von euren bösen Handlungen!“ sie aber hörten nicht und horchten nicht auf mich, ist der Spruch Jehovas.*

In diesen Worten will der Prophet seinen Zeitgenossen ans Herz legen, die gottlichen Ermahnungen zur aufrichtigen Bekehrung nicht wie ihre gottlosen Vorfahren von sich zu weisen und sich wie diese dadurch die göttlichen Strafen zuzuziehen. Durch die Hinweisung auf den Ungehorsam und die Unbufsfertigkeit der Vorfahren, welche so traurige Folgen für das Bundesvolk gehabt hatten, giebt der Prophet seinen Worten Nachdruck. Die Worte, welche Sacharja den früheren Propheten in den Mund legt, bezeichnen einen Hauptzweck ihrer göttlichen Sendung. Sie waren von Gott berufen, dem Bundesvolke den göttlichen Willen bekannt zu machen und dasselbe zu ermahnen, durch treue Erfüllung des Gesetzes ihm zu gefallen und von ihren bösen Wegen zurückzukehren. Insbesondere werden die Gottlosen ermahnt, sich aufrichtig zu bekehren, und durch aufrichtige Reue und durch Gehorsam sich das göttliche Wohlwollen wieder zu erwerben. Wenn Sacharja auf die früheren Propheten als solche hinweiset, die den göttlichen Willen dem Bundesvolke bekannt machten, so bezeichnet er als einen Hauptzweck ihrer göttlichen Sendung den, welchen er selbst hatte. Sacharja zählt sich also hierdurch auch den Propheten bei. Hin-

weisungen auf frühere Propheten kommen auch sonst vor, vgl. Jer. 3, 25; 25, 4; 26, 5; 28, 8; 35, 15. Unter den früheren Propheten haben wir nicht blofs diejenigen, welche uns Schriften hinterlassen haben, wie Jesaia, Jeremia, Ezechiel, Daniel und die vor Sacharja lebenden kleinen, sondern auch die übrigen, wie Elias, Elisäus u. a. zu verstehen. Der Behauptung Köhler's, dafs Daniel nicht zu den נְבִיאִים רִאשֹׁנִים gehöre, weil dessen Buch zu den כְּתוּבִים gezählt werde, und weil derselbe nicht inmitten seines Volkes, sondern am Hofe der Weltmacht gelebt habe und seine Weissagungen gar nicht für das Volk Israel der Gegenwart, sondern für die zukünftigen Geschlechter bestimmt gewesen seien (Dan. 8, 26; 12, 4), können wir nicht beistimmen, weil הַנְּבִיאִים הָרִאשֹׁנִים hier in einem anderen Sinne genommen werden mufs, als es bei der Eintheilung der Bücher des A. T. in drei Klassen der Fall ist, und Daniel wie die übrigen Propheten ein von Gott berufener und belehrter Prophet war und nicht blofs auf das Israel der Zukunft, sondern auch auf das Israel der Gegenwart wirken sollte. Da Daniel klar erkannte, dafs das Exil in Folge der grofsen Sünden des Bundesvolkes von Gott verhängt war, und dafs nur eine aufrichtige Bekehrung eine Rückkehr in das Land der Väter zur Folge haben könne, so lag es ganz nahe, für eine aufrichtige Bekehrung thätig zu sein. Schon in dem Leben Daniels nach dem göttlichen Gesetze am Hofe der babylonischen Könige lag eine dringende Aufforderung für das Volk, die göttlichen Gebote treu zu erfüllen und sich dadurch des göttlichen Wohlwollens und der Rückkehr aus dem Exile würdig zu machen. — Wenn der Prophet hier die Wege und Handlungen der Vorfahren רָעִים *böse, schlecht* nennt, so sind hier offenbar moralisch böse und gesetzwidrige Handlungen gemeint, welche in einer Gott mifsfälligen Gesinnung ihren Grund haben und strafbar sind. Vgl. 1 Mos. 6, 5; 8, 21; 38, 7; 1 Sam. 25, 3; 1 Kön. 11, 6; 14, 22; Jer. 3, 17; 7, 24. — Anstatt des Ktib מַעַלְלֵיכֶם (nicht

מַעַלְלֵיכֶם) haben das Keri und einige Handschriften מַעַלְלֵיכֶם von מַעֲלָל *That*, *Handlung*, dessen Plur. מַעֲלָלִים nur in Gebrauch ist, weil der Plural עֲלִילִים vom Sing. עֲלִילָה sonst nicht vorkommt. Allein man kann das Ktib beibehalten, weil öfters Wörter mit Feminalendung im Sing. eine Pluralendung des Mascul. haben, wie z. B. מִלָּה *Wort*, *Rede* nur im Plur. מִלִּים und מִלִּין. Für die Lesung מֵעֲלִילֵיכֶם spricht auch der Umstand, daſs man die Präposition מִן erwarten muſs. Wenn sich V. 6 מַעֲלָלֵינוּ findet, so scheint dieses, wie auch Hitzig meint, doch kein genügender Grund, dem Keri den Vorzug zu geben. — Daſs עֲלִילָה im Sing. und Plur. עֲלִילוֹת die Bedeutung *Handlung* habe, erhellt aus Ps. 14, 1; 66, 5 und Ps. 9, 12; 77, 13; 5 Mos. 22, 14. 17; Zeph. 3, 7. Daſs וְלֹא שָׁמְעוּ sich auf אֲשֶׁר beziehe, braucht kaum bemerkt zu werden. Das ו in וְלֹא giebt man am besten durch *aber* oder *doch* wieder. Das אֵלַי *auf mich* gehört zu שָׁמְעוּ und הִקְשִׁיבוּ.

V. 5. 6 : אֲבוֹתֵיכֶם אַיֵּה־הֵם וְהַנְּבִאִים הַלְעוֹלָם יִחְיוּ : אַךְ דְּבָרַי וְחֻקַּי אֲשֶׁר צִוִּיתִי אֶת־עֲבָדַי הַנְּבִיאִים הֲלוֹא הִשִּׂיגוּ אֲבֹתֵיכֶם וַיָּשׁוּבוּ וַיֹּאמְרוּ כַּאֲשֶׁר זָמַם יְהוָה צְבָאוֹת לַעֲשׂוֹת לָנוּ כִּדְרָכֵינוּ וּכְמַעֲלָלֵינוּ כֵּן עָשָׂה אִתָּנוּ : *Eure Väter, wo sind sie? und die Propheten, werden sie ewig leben? Aber meine Worte und meine Satzungen* (de Wette : *Beschlüsse*), *welche ich meinen Knechten, den Propheten, befohlen, haben sie nicht eure Väter getroffen? und sie kehrten um und sprachen : wie Jehova der Heerschaaren uns zu thun gedachte nach unseren Wegen und nach unseren Handlungen, also hat er mit uns gethan.*

Die Nothwendigkeit der Beachtung und Erfüllung der durch die Propheten ergangenen Ermahnungen und Warnungen, sich zu bekehren und den Weg der Sünde zu verlassen, V. 3. 4, wird hier durch die Hinweisung auf die vorherverkündigten Strafgerichte, welche die Vorfahren wegen der Nichtbefolgung derselben getroffen, begründet. Würden die göttlichen Ermahnungen und Warnungen hintangesetzt und erfolge keine aufrichtige Bekehrung,

so würden sie die göttlichen Strafgerichte treffen, und auch sie wie jene dadurch zu dem Bekenntniſs geführt werden, daſs dieselben auch sie wie ihre Vorfahren träfen. In dem Strafgerichte, welches über die unbuſsfertigen und unfolgsamen Vorfahren ergangen, soll für die sündigen Zeitgenossen des Sacharja ein mächtiger Antrieb liegen, sich aufrichtig zu bekehren und den Weg der Sünde zu verlassen, weil sie sonst wie ihre Vorfahren, deren Bekehrung erst nach den Strafgerichten erfolgt sei, die göttlichen Strafgerichte erreichen würden. Eine aufrichtige Bekehrung wird hier also als das Mittel bezeichnet, wodurch das Volk den göttlichen Strafgerichten entgehen könne. Das Strafgericht des Exils, welches das Volk als eine Folge seiner schweren Sünde und seines Ungehorsams gegen Gott erkannte, hatte die Folge, daſs sich wenigstens ein Theil bekehrte und das göttliche Gesetz erfüllte. Die Worte: „eure Väter, wo sind sie, und die Propheten, werden sie ewig leben?" wollen sagen: „eure Vorfahren, welche den göttlichen Ermahnungen und Warnungen nicht Folge leisteten, sind im Exile gestorben und haben sich, als sie dasselbe als die Ursache anerkennen muſsten, erst in Folge des göttlichen Strafgerichts, worin Viele ihren Untergang fanden, bekehrt (V. 5. 6). Eine schnelle Bekehrung sei um so nothwendiger, da auch die Propheten sterblich seien und Gott sie nur zeitweilig als Lehrer, Ermahner und Leiter des Volkes berufe und sie nicht auf ewige Zeiten zum Wohle und Heil des Volkes wirksam seien." — Wenn Köhler gegen diese schon von Kimchi gegebene Erklärung einwendet, daſs man die Bedeutsamkeit einer solchen nachträglichen Hinweisung darauf, daſs auch die Propheten nicht immer am Leben bleiben könnten, um die sündigenden Väter zurechtzuweisen, nicht recht einsehe, indem die Bemerkung, daſs auch die Propheten sterben müssen und nicht immer fort ermahnen können, überflüssig gewesen, nachdem einmal darauf hingewiesen worden, daſs die Väter von der Folge ihres Ungehorsams dahingerafft

worden seien: so ist dagegen zu erinnern, daſs die Hinweisung auf die Sterblichkeit der Propheten, welche die göttlichen Absichten und Rathschlüsse in Bezug auf das Volk bekannt machten und dadurch für dasselbe heilbringend wirkten, von nicht geringer Wichtigkeit war, weil es in dem Tode oder der Nichtsendung dieser Männer eins der wichtigsten Mittel seiner Bekehrung und seines und seiner Nachkommen Glückes verlor. Abarbanel und Ewald fassen die Frage: „die Propheten, werden sie ewig leben?" in dem Sinne, daſs Sacharja damit seinen Zeitgenossen das baldige Verstummen der Prophetie ankündige, weshalb man wohlthue, ihre Worte bei Zeiten zu beachten, so lange dieselben noch ergehen. Gegen diese Auffassung spricht aber, daſs Sacharja dieses nicht ohne göttliche Offenbarung behaupten konnte, und daſs er diese erhalten habe, sagt er nicht. Der Prophet konnte nur die Möglichkeit des Aufhörens der Sendung der Propheten gelten lassen. Diese Möglichkeit und Ungewiſsheit waren hinreichend, den gegenwärtigen und früheren Propheten Gehör zu geben, wie in ähnlicher Weise in der Ungewiſsheit des Todes ein Sporn liegt, sein böses Leben baldmöglichst zu bessern und den Weg der Sünde zu verlassen. Nach dem Targum des Jonathan, dem bab. Talmud (tract. sanhed. fol. 105a), Raschi, Oecolamp., Venema (sermones acad. vice comment. in libr. prophet. Zachariae, Leovardiae 1787) und in ähnlicher Weise Burger, Neumann, welche die zweite Frage als eine Entgegnung des Volkes auf die Frage des Propheten fassen, soll das Volk auf die Hinweisung des Propheten, daſs die Väter um ihrer Sünde willen hingerafft seien, entgegnen, daſs die Propheten, obgleich sie nicht gesündigt hatten, auch nicht ewig am Leben geblieben seien. Dieser Auffassung steht aber entgegen, daſs keine Andeutung des Propheten dazu berechtigt, V. 5 und 6 als Zwiegespräch zwischen dem Propheten (oder Jehova) und dem Volke zu fassen. Hierzu kommt noch, daſs dann nicht das Fut. יִחְיוּ, sondern das Prät. חָיוּ

hätte gewählt werden müssen. Um richtig verstanden zu werden, hätte der Prophet, falls er jenen Gedanken ausdrücken wollte, etwa וְהַנְּבִיאִים הֲלוֹא גַם הֵמָּה כְּבָר מֵתוּ *und die Propheten, sind nicht auch sie längst gestorben?* sagen müssen. — Nach mehreren anderen Auslegern (Calvin, Drusius, Grotius, Maurer, Umbreit, Hitzig, Schmieder, Schlier) will Sacharja sagen, daſs, wenn auch die Väter und die Propheten gestorben seien, doch Jehovas Wort ewiglich in Kraft bleibe, wie es sich selbst an den Vätern noch erwiesen habe. Gegen diese Auffassung spricht aber, daſs V. 6 nicht von der ewigen Dauer des Wortes Jehovas spricht, und nur sagt, daſs die Väter nicht gestorben seien, ohne zuvor die von den Propheten verkündigten Strafgerichte zu erleiden. — Verwerflich ist auch die von Eichhorn und Theiner gegebene Erklärung: „zwar leben eure Väter und die Propheten nicht mehr, um mit ihren Zeugnissen zu bestätigen, was zwischen ihnen vorgefallen ist." Denn Sacharja hat, wie Köhler richtig bemerkt, ja bis jetzt noch gar nicht von Drohungen der Propheten, welche sich an den Vätern erfüllen sollten, gesprochen. Daſs hier nicht von falschen Propheten (Hier., Cyrillus, Luther, Draconites, Sa, Menochius, Corn. a Lapide, Calmet u. A.) die Rede sein kann, darüber läſst der Zusammenhang und das Gesagte keinen Zweifel. Hätte der Prophet falsche Propheten gemeint, so hätte er dieses näher ausdrücken müssen. — Unter דְּבָרַי *meine Worte* und חֻקַּי *meine Beschlüsse, Rathschlüsse, Satzungen* haben wir nicht zunächst die Ermahnungen der Propheten, sondern hauptsächlich die Strafandrohungen (vgl. Ezech. 12, 28; Jer. 39, 16) und die angekündigten göttlichen Gerichtsbeschlüsse (vgl. Zephan. 2, 2; Job 23, 14) zu verstehen, welche die unbuſsfertigen und sündigen Vorfahren getroffen haben (vgl. 5 Mos. 28, 2. 15. 45; Ps. 69, 25) und den Erfolg hatten, daſs wenigstens ein Theil des Volkes sich bekehrte und den göttlichen Geboten Folge leistete. — Daſs das Volk im Exil und bei den groſsen Leiden, welche es

in Folge der grofsen Sünden zu erdulden hatte, eine Erfüllung der durch die Propheten verkündigten Strafgerichte anerkannte, ersehen wir aus dem Gebete Daniels, Kap. 9, 4 ff.; Ps. 137; Esr. 9, 6 ff.; Klagl. 2, 17. Die Meinung Schegg's, dafs דְּבָרַי hier die göttlichen Verheifsungen und חֻקַּי die Forderungen bezeichne, an welchen der Herr seine Verheifsungen erfüllt habe, müssen wir zurückweisen, da jene Ausdrücke hier im engeren Sinne zu nehmen sind. — הִשִּׂיגוּ von dem nur in Hiph. gebräuchlichen נָשַׂג *erfassen, ergreifen,* Hiph. *erreichen, treffen*, von der Strafe, Ps. 40, 13; Ps. 69, 25; Job 41, 18, von dem Heile, Jes. 59, 9, hat Hier. gut durch *comprehenderunt* wiedergegeben, indem die Erfüllung der angekündigten Strafgerichte die Worte der Propheten als eine Macht bezeichnet, welche das sündige Volk ergriff. — Der Syr., welcher הַנְּבִיאִים durch ܘܢܒܝܶܐ *und meine Propheten* wiedergiebt, scheint וְנְבִיאַי gelesen und ה mit ו verwechselt zu haben. Diese Verwechselung hat oft stattgefunden. Das Mem finale war vielleicht verbleicht oder wurde übersehen. Die Lesung וְנְבִיאַי war leicht, da עֲבָדַי mit dem Suffix der 1. Person vorhergeht. — Der Grund, warum der Syrer die Worte הֲלֹא הִשִּׂיגוּ אֲבֹתֵיכֶם durch ܐܶܬܕܰܟܪܽܘ ܐܳܦ ܐܰܒܳܗܰܝܟܽܘܢ *recordati sunt patres vestri* wiedergegeben, liegt wohl darin, dafs er חָשְׁבוּ oder חִשְּׁבוּ statt הִשִּׂיגוּ las, welche Verwechselung der Buchstaben ח und ה und ב und ג leicht war. Die durch הֲלֹא ausgedrückte Frage konnte er übergehen, wenn er den Gedanken behaupten oder den Sinn ausdrücken wollte. — Die Folge der Lesung חָשְׁבוּ oder חִשְּׁבוּ war, dafs er אֲבֹתֵיכֶם als Nominativ fafste. Wenn der Syr. וַיָּשׁוּבוּ *und sie kehrten um* durch ܘܶܐܬܚܰܫܒܽܘ *et cogitaverunt* wiedergiebt, so hat er entweder erklärend übersetzt oder וַחָשְׁבוּ mit Verwechselung des י mit ח statt וַיָּשׁוּבוּ gelesen. Der Irrthum konnte im falschen Sehen oder Hören liegen. — Der Alex. giebt den V. 6 wieder: *Πλὴν τοὺς λόγους μου καὶ τὰ νόμιμά μου*

δέχεσθε, ὅσα· ἐγὼ ἐντέλλομαι ἐν πνεύματί μου τοῖς δούλοις μοῦ τοῖς προφήταις, οἳ κατελάβοσαν τοὺς πατέρας ὑμῶν. καὶ ἀπεκρίθησαν, καὶ εἶπαν· καθὼς παρατέτακται κύριος παντοκράτωρ τοῦ ποιῆσαι ἡμῖν κατὰ τὰς ὁδοὺς ἡμῶν, καὶ κατὰ τὰ ἐπιτηδεύματα ἡμῶν, οὕτως ἐποίησεν ἡμῖν. In dieser Uebersetzung sind die Worte *δέχεσθε*, *suscipite* und *ἐν πνεύματί μου* erklärend hinzugefügt und וַיָּשׁוּבוּ wahrscheinlich in Hiph., welches 1 Kön. 9, 16; 12, 6 auch *antworten* bedeutet, וַיָּשִׁיבוּ gelesen. Wenn Schegg behauptet, daſs וַיָּשׁוּבוּ *sie kehrten um*, Vulg. *conversi sunt*, nicht im Sinne eigentlicher Bekehrung zu fassen sei, weil sie nicht stattgehabt habe, indem sie nur insofern in sich gegangen seien, als sie erkannten und bekannten, daſs ihnen nur geschehen sei, wie sie verdient hatten, so können wir ihm nicht beistimmen, weil in der Anerkennung, daſs die Strafe verdient sei, ein wichtiger Schritt zur Bekehrung liegt und die göttlichen Strafgerichte und insbesondere das Exil wenigstens bei einem groſsen Theil des Volkes eine aufrichtige Rückkehr zu Jehova, dem einen wahren Gott, und zu dem heil. Gesetze zur Folge hatte.

Kap. 1, 7 bis 6, 15.

Mit V. 7 des ersten Kapitels beginnt eine zweite Offenbarung, die dem Sacharja in demselben Jahre im 11. Monate, am 24. Tage in einer Nacht zu Theil wurde und eine Reihe von Gesichten enthält, welche ein Bild der zukünftigen Schicksale des Bundesvolkes geben. Nach Rückert enthalten diese Gesichte „eine zum Kreise sich rundende Reihe symbolischer Schilderungen, Erwartungen, Bedürfnisse, Zustände und Verhältnisse des neuen Staates."

1) Das erste Gesicht 1, 7—15 von dem Reiter unter den Myrthen.

Sacharja schaut in einem Nachtgesichte unter den Myrthen eines tiefen Thales einen Reiter, welcher hinter sich rothe, braune (de Wette: Schimmel) und weiſse

Pferde hat. Auf die Frage des Propheten, welcher in dem Reiter an der Spitze den Engel des Herrn und in seinen Begleitern ihm dienende Engel erkennt, wird ihm von einem sich ihm nahenden Engel, der sich als der angelus interpres kund giebt, die Antwort, daſs jene Reiter Diener des Herrn seien, welche in dessen Auftrage die ganze Erde durchziehen. Aus dem Berichte, welchen jene in der Gegenwart des Propheten dem Engel des Herrn abstatten, erfährt er, daſs sie die ganze Erde ruhig und friedlich gefunden, und daſs der glückliche Zustand der Heidenvölker von dem Zustande des Bundesvolkes ganz verschieden sei. Der Engel des Herrn wird durch diesen Bericht über den glücklichen Zustand der Heidenvölker und den traurigen des Bundesvolkes veranlaſst, den höchsten Gott bittend zu fragen, ob denn, nachdem die 70 von ihm nach der Weissagung seines Propheten Jeremias über das Volk bestimmten Jahre des Exils schon längst vergangen seien, für dasselbe noch keine Errettung aus dem Elende zu hoffen sei. Er erhält von Jehova eine tröstliche Antwort, welche der angelus interpres dem Propheten mit dem Auftrage mittheilt, ihren Inhalt öffentlich bekannt zu machen. Nach demselben will Jehova, der Allmächtige, über die jetzt in Ruhe und Glück sich befindenden Völker, welche seinen Auftrag zur Bestrafung des Bundesvolkes nicht als solchen, sondern ihrer eigenen Begierde dienend und zugleich mit groſser Grausamkeit ausgeführt haben, zu seiner Zeit schwere Strafe verhängen. Auch sollen die dem Bundesvolke ertheilten Verheiſsungen, deren Erfüllung zu zögern scheint, sicher erfüllt werden. Jehova werde sich Jerusalems erbarmen und seine gnädige Fürsorge gegen das Bundesvolk insbesondere dadurch zu erkennen geben, daſs der Bau des Tempels vollendet werde und Jerusalem sich wieder aus seinen Trümmern erhebe. Den hier kurz angegebenen Inhalt werden wir im Commentar näher darthun, und namentlich zeigen, daſs der Engel Jehovas und der angelus interpres nicht identisch sind.

V. 7 : בְּיוֹם עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה לְעַשְׁתֵּי־עָשָׂר חֹדֶשׁ הוּא־חֹדֶשׁ שְׁבָט בִּשְׁנַת שְׁתַּיִם לְדָרְיָוֶשׁ הָיָה דְבַר־יְהוָה אֶל־זְכַרְיָה בֶּן־בֶּרֶכְיָהוּ בֶּן־עִדּוֹ הַנָּבִיא לֵאמֹר : *Am vierundzwanzigsten Tage des elften Monats, welcher der Monat Schebat ist, im zweiten Jahre des Darius, erging das Wort Jehovas an Sacharja, den Sohn Berachja's, des Sohnes Iddo's, den Propheten, sprechend.*

Nach dieser Angabe wurde dem Sacharja die folgende Offenbarung, welche er in Gesichten erhielt, an drei Monaten nach der ersten Weissagung (1, 1) und gerade zwei Monate nach der letzten Weissagung Haggai's, also in der Mitte Februars des Jahres 519 v. Chr. zu Theil. Da Haggai auch dreimal (1, 15; 2, 10; 18, 20) am 24. Tage eine göttliche Offenbarung erhielt, so geschah dieses schwerlich zufällig. Der Grund liegt wohl nicht in der Engelbotschaft, die Daniel am 24. Tage des 1. Monats im 3. Jahre des Cyrus über die nächsten Weltzeiten (vgl. Dan. 10, 4 ff. und Baumgarten I, 58 ff.) erhielt, sondern in der am 24. Tage des 6. Monats im 2. Jahre des Darius geschehenen Wiederaufnahme des Tempelbaues und in der an demselben Tage im 9. Monate jenes Jahres aufs neue geschehenen Grundsteinlegung des Tempels. Wenn Jehova auch diesen Tag zu der wichtigen Offenbarung, die Sacharja erhielt, gewählt hat, so erscheint dieser Tag, welcher durch die Wiederaufnahme des Tempelbaues ein bedeutungsvoller und heiliger geworden war, für das Bundesvolk als ein sehr wichtiger, da es darin wohlwollende Anerkennung für dessen Thun fand. — Der Prophet nennt hier das Gesicht, welches ihm zu Theil wurde, *das Wort Jehovas*, דְּבַר־יְהוָה, weil er im ekstatischen Zustande dessen Offenbarung in verständlicher Rede vernahm. Es konnte daher ein Gesicht, wodurch Gott seinen Willen und seine Absichten kund that, ein Wort Jehovas genannt werden, wie der Schall ein Wort, wodurch der Mensch seine Gedanken ausdrückt, vgl. Jes. 2, 1; Am. 1, 1. דָּבָר ist daher bei Sacharja wie bei den älteren Propheten חָזוֹן *Gesicht*

jede göttliche Mittheilung, welche an die Propheten ergeht. Von den Gesichten, wodurch Gott seinen Willen kund that, konnte daher auch das Wort אָמַר gebraucht werden. Man kann mit dem hier und sonst in Gesichten oft vorkommenden Offenbarungen לֵאמֹר *sprechend* das griechische *λέγων* vergleichen, welches auch in solchen Fällen in Gebrauch ist, wo Jemand nicht durch den Schall, sondern durch eine Schrift (2 Kön. 10, 6; 1 Macc. 8, 31; Luc. 1, 63; Joseph. ant. XI, 4, 7) oder einen Boten (1 Kön. 5, 16. 22) seine Gedanken mittheilt. Da die göttlichen Offenbarungen, welche Gott den Menschen ertheilte, bisweilen auch חֲלוֹמוֹת *Träume* genannt werden (4 Mos. 12, 6; 1 Kön. 3, 5; Job 33, 15), und in denselben Personen oft redend und handelnd auftreten, so kann man mit Grund annehmen, dafs die göttlichen Gesichte den Träumen ähnlich gewesen seien, vgl. den II. Bd. unserer „Beiträge", S. 33 ff. — Aus dem Gesagten wird es erklärlich, dafs der Prophet in der Beschreibung der ihm zu Theil gewordenen Gesichte die an ihn ergangenen Worte Jehovas רָאִיתִי הַלַּיְלָה וְהִנֵּה beginnen konnte. — Der 11. Monat des hebräischen Jahres Schebat entspricht ungefähr unserem Februar. — Das zweite Regierungsjahr des Darius ist das 519. der christlichen Zeitrechnung.

V. 8 : רָאִיתִי הַלַּיְלָה וְהִנֵּה־אִישׁ רֹכֵב עַל־סוּס אָדֹם וְהוּא עֹמֵד בֵּין הַהֲדַסִּים אֲשֶׁר בַּמְּצֻלָה וְאַחֲרָיו סוּסִים אֲדֻמִּים שְׂרֻקִּים וּלְבָנִים׃
Ich schaute in der Nacht, und siehe! ein Mann war sitzend (reitend) *auf einem rothen Rosse und er hielt zwischen den Myrthen* (Ew. : *Hügeln*), *die in der Niederung* (Ew. und Fürst : *am Zelte*) *standen, und hinter ihm waren rothe* (Köhler : *blutrothe*), *braune* (Köhler : *feuerfarbene*, Kliefoth : *schwarzsprenklichte*) *und weifse* (Ew. : *graue*) *Rosse.*

Dadurch, dafs Sacharja die Beschreibung des ihm gewordenen Gesichtes mit den Worten : רָאִיתִי einleitet, bezeichnet er sich als רֹאֶה *Seher* (1 Sam. 9, 9 ff.; 1 Chron.

9, 22; 26, 28; 29, 29; 2 Chr. 16, 7. 10) oder חֹזֶה *Schauer* (1 Chr. 21, 9; 25, 5; 29, 29) prophetischer Gesichte. Obgleich es nicht im Zweifel steht, dafs Sacharja die Offenbarung in der Nacht erhielt, so darf man doch nicht mit Baumgarten und Neumann hier wie 1 Mos. 8, 13; 18, 2; 19, 28: „ich schaute in die Nacht hinaus" u. s. w. übersetzen. Die Meinung einiger älterer Ausleger, wie Oecolamp. (vgl. Münster in Crit.) und Calvin, die ebenfalls vidi noctem übersetzen, so dafs Nacht hier eine symbolische Bezeichnung der Vision wegen ihrer Dunkelheit und Schwierigkeit sei, bedarf eigentlich keiner Widerlegung. Sacharja erhält nämlich die Gesichte in der Nachtzeit, in welcher der Geist des Menschen, weil er nicht durch das Anschauen äufserer Dinge und die Thätigkeit der äufseren Sinne abgezogen wird, am meisten geeignet ist, innere Eindrücke zu empfangen und sich Vorstellungen und Begriffe zu bilden. Vgl. Jes. 26, 9; Ps. 4, 5; 16, 7; 17, 3; 42, 9; 63, 7; 77, 7; 119, 55. 62; 149, 5; Job 33, 15. 16. Werden die Vorstellungen und Begriffe eines Menschen während des Schlafes oder Halbschlafes, wo der Geist nicht durch die Aufsenwelt in Anspruch genommen wird und die äufseren Sinne ruhen, in seinem Geiste durch Gott hervorgerufen oder werden durch denselben dem Geiste des Menschen Bilder vorgeführt, wie die in den natürlichen Träumen, so entsteht ein prophetischer Traum, in welchem Gott zu den Menschen spricht, vgl. 4 Mos. 12, 6; 1 Mos. 28, 12 ff.; 37, 5 ff.; 40, 9—20; 41, 1 ff.; Dan. 7; Matth. 1, 20 ff. Vgl. Delitzsch, System der bibl. Psychologie, S. 288 ff.; Tholuck, die Propheten und ihre Weissagungen, S. 45. Was nun die Bilder und Vorstellungen betrifft, welche der Prophet in diesem Zustande hat, so sind sie meist aus Bildern und Vorstellungen zusammengesetzt, die er schon auf natürlichen Wegen erhalten hat. Wäre dieses nicht der Fall, so würde er die Bilder und die gehabten Vorstellungen nicht in verständlicher Sprache darstellen können. Vgl.

Ps. 2. 45. 110, wo der Messias und sein Reich unter Bildern geschildert werden, welche von David und seinem Reiche entlehnt sind. Daſs der Prophet in diesem Zustande auch Gemüthsaffectionen haben und die Bilder und Vorstellungen einen mächtigen Eindruck auf seine Seele machen können, beweiset Daniel 7, 15 ff. — Das prophetische Gesicht wird von dem prophetischen Traume von vielen Gelehrten so unterschieden, daſs jenes im wachenden Zustande und dieser im Zustande des Schlafes oder Halbschlafes bei dem Propheten eintrete. Daſs beide Zustände sich nahe berühren, erhellt aus Job 33, 16; Jes. 29, 1, wo ein prophetisches Gesicht als Traum der Nacht bezeichnet wird. Denn auch bei einem prophetischen Gesichte im wachenden Zustande hören die Sinneneindrücke und natürliche Willensthätigkeit auf. Auch in diesem Zustande gestalten sich durch die göttliche Einwirkung die Bilder und Vorstellungen als solche, wie sie geeignet sind, dem Propheten das vorzuführen, was Gott ihm mittheilen will. Wie bei einem prophetischen und natürlichen Traume, wirken auch in der prophetischen Vision die geschauten Bilder auf das Gemüth des Propheten wie auf die Handlung, welche das Bild darstellt, ein (Jes. 6, 5; Ezech. 1, 28—2, 2; 3, 12—15; 8, 3; Dan. 10, 8. 9) und bringen denselben in Verkehr mit dem im Gesichte Geschauten (Sach. 1, 9; 2, 4. 6; 3, 5; 4, 1 ff.; 5, 5 ff. u. öfters). — Aus Kap. 4, 1 geht hervor, daſs die Versetzung des wachen Zustandes in den der Vision ähnlich der Versetzung des schlafenden in den des wachenden sei. Wie im Schlafe das leibliche Auge für das um den Menschen Vorgehende geschlossen ist, so ist der gewöhnliche wachende Zustand für die Wahrnehmung dessen, was im Zustande des Gesichtes geschaut wird, unempfänglich. Ist der wachende Zustand in Vergleich mit dem Zustande des Geistes bei der Vision ein schlafender zu nennen, so wird die Vision dadurch als eine solche Erleuchtung und Erhebung des Geistes bezeichnet, welche die natürlichen Kräfte

des Geistes weit übersteigt. Dafs die Vision auch zur Tageszeit Statt fand, ersehen wir aus Ezech. 8, 1 ff.; Dan. 10, 7; Apstg. 7, 55; 10, 9—16. — Die Nacht, in welcher Sacharja die Gesichte erhielt, ist die vom 23. auf den 24. Tag des Monats, da der bürgerliche Tag mit Sonnenuntergang beginnt. — Wer der auf einem rothen Rosse sitzende Mann sei, werdeu wir bei Erklärung des folgenden Verses angeben. — Der Alex. giebt die Worte : וְהוּא עֹמֵד בֵּין הַהֲדַסִּים אֲשֶׁר בַּמְּצֻלָה wieder : *καὶ οὗτος εἱστήκει ανὰ μέσων τῶν ὀρέων* (Aquil. Sym. : *μυρσινεώνας*, al. *μυρσινεώνων*) *τῶν κατασκίων*, als ob er בֵּין הֶהָרִים אֲשֶׁר מְצֻלָה gelesen hätte. Unter הֲדַסִּים verstehen auch Ewald und Rüetschi (in Herzog's Realencycl. X, 143 u. d. W. *Myrte*) nicht Myrten, sondern *Berge*, *Hügel;* sie wollen aber nicht הֲהָרִים lesen, sondern הֲדַסִּים im Sinne von הֲדוּרִים Jes. 45, 2 erklären. Der Grund dieser Erklärung liegt darin, dafs nach der ähnlichen Vision Kap. 8, 1—8 vier mit Rossen bespannte Wagen zwischen zwei Bergen halten und von denselben ausgehen. Allein die masorethische Lesart הֲדַסִּים findet sich in allen Manuscripten und Ausgaben und הֲדַס kommt nur in der Bedeutung von *Myrte* vor (Neh. 8, 15; Jes. 41, 19; 55, 13; Celsii Hierobot. P. II, S. 17 ff.). Diese Bedeutung hat auch قَدَسٌ im Dialecte von Jemen; sonst bezeichnet im Arab. آسٌ *Myrte*. Die Bedeutung Myrte ertheilen auch Hier. und Jonathan dem הֲדַס. — Uns ist das Wahrscheinlichste, dafs der Alex. ד und ס mit ר verwechselt und הֶהָרִים statt הַהֲדַסִּים gelesen hat. Die Verwechselung des ד mit ר kommt wegen der grofsen Aehnlichkeit oft vor und die des ס mit ר war leicht, wenn ein Theil des ס verbleicht oder verwischt war. — Die Myrte ist ein in Asien sehr verbreiteter Baum, welcher eine Höhe von 20 Fufs erreicht, rothe Rinde, dichte biegsame Aeste, immergrüne Blätter und weifse (auch röthlichweifse) Blüthen hat. Die Blumen wie die Blätter verbreiten einen angenehmen Ge-

ruch und haben einen gewürzhaften, gelind zusammenziehenden Geschmack. Er wächst vornehmlich in Thälern und an Ufern (Virg. Georg. II, 112; IV, 124), jedoch findet er sich auch auf Anhöhen, Neh. 8, 15; Plin. 16, 30. Wegen seines grünen Aussehens und Wohlgeruches war er schon bei den Alten wie bei uns eine beliebte Gartenzierde. Daſs die Myrte auch bei den Hebräern ein Culturgewächs war, erhellt aus der Zusammenstellung mit anderen geschätzten Bäumen, Jes. 41, 19; 55, 13. Die Reiterschaar mit dem Reiter auf rothem Rosse an der Spitze hält in einem Myrtenhaine, weil der Ort wegen der immergrünen, lieblich duftenden Myrten ein äuſserst anmuthiger Ort war, wie er sich für den Engel Jehovas geziemte. — Der Syr., welcher הֲדַסִּים durch ܐܝܠܢ̈ܐ *Bäume* wiedergiebt, hat es im weiteren Sinne genommen. — Ueber die Bedeutung des מְצֻלָה sind die Lexicographen und Ausleger verschiedener Ansicht. Nach dem Alex., Syr., Gesenius, Kliefoth u. A. bedeutet es *schattig*, *Schatten* oder *einen schattigen Ort* von צָלַל *beschattet werden*, Neh. 13, 19, in Hiph. part. מֵצֵל *beschattend*, Ezech. 31, 33. Dagegen ist aber zu bemerken, daſs מְצֻלָה sonst in der Bedeutung von צֵל nicht vorkommt, daſs die Punctation מְצִלָּה wie מְגִלָּה *Rolle* zu erwarten wäre, daſs es wohl heiſsen würde, daſs der Reiter im Schatten der Myrten gehalten habe und daſs es unpassend ist zu sagen, daſs die Myrten im Schatten gestanden haben. Es ist daher kaum zweifelhaft, daſs מְצֻלָה in der Bedeutung des sonst gebräuchlichen מְצוּלָה oder מְצוֹלָה mit Dagesch euph. *Tiefe*, 2 Mos. 15, 5; Neh. 9, 11, welches wie צוּלָה (Jes. 44, 27) auch von der Tiefe des Meeres, Jon. 2, 4; Mich. 7, 19, eines Flusses, Sach. 10, 11, des Kothes, Ps. 69, 3 zu fassen ist. Die Lesart מְצוּלָה hat auch eine Menge von Handschriften an unserer Stelle. Unter Tiefe haben wir dann mit Hier., dem Syr., Chald. ein tiefes Thal zu verstehen. Da מְצֻלָה den Artikel hat und der tiefe Thalgrund als ein bestimmter bezeichnet wird, so hat der Chald. an Babylon und

Hofmann (Weiss. u. Erfüll. I, 333) an die Schlucht der Quelle Siloa gedacht. Allein diese Erklärungen sind unnöthig, da Sacharja auch den Artikel brauchen konnte, wenn er jene Tiefe bezeichnen wollte, wo die ihm gewordene Erscheinung sich seinem prophetischen Blicke darbot. Die Meinung von Ewald u. Fürst, daſs מְצֻלָּה s. v. a. אֹהֶל *Zelt* bedeute und dem arab. مِظَلَّة *umbraculum, Sonnenschirm*, entspreche, bleibt uns sehr zweifelhaft, obgleich die Form sich aus der Ableitung von צָלַל nach מָעֹז mit Suff. מָעֻזִּי erklären lieſse.

Nach vielen älteren jüdischen und christlichen Auslegern sollen die Myrten und der tiefe Thalgrund symbolische Bedeutungen haben und z. B. die Myrten die Gerechten in Israel (Kimchi nach dem Vorgange des Talmud), oder das Reich Gottes (Hengst.), oder das durch die Gefangenschaft fortwährend niedergehaltene, aber nicht erstorbene Volk (Allioli, Baumgarten), oder die von himmlischer Liebe durchhauchten Gefilde der ewigen Seligkeit (Neumann) und מְצֻלָּה die unheimliche, abgrundsmäſsige Gewalt der Weltreiche (der Chald., Baumgarten, Hengst.), oder einen locus fluctibus et procellis expositus (Trem. und Jun.), oder eine schattig süſse Stätte des Friedens (Neumann, welcher מצלה in der Bedeutung „Schatten“ nimmt) u. dergl. bezeichnen. Alle diese Deutungen sind aber mehr oder weniger willkürlich und keine derselben kann genügend begründet werden; auch tragen sie zur Verdeutlichung oder zur Ergänzung des durch die Vision ausgedrückten Gedankens nichts bei. Gegenüber der Erklärung von Hengst. und Baumgarten, nach welchen der Engel Jehovas als unter Israel weilend, Israel aber als zur Zeit noch in der Gewalt des in der Tiefe des euphratischen Stromgebietes liegenden Babels bezeichnet werden soll, bemerkt schon Köhler richtig, daſs alsdann die Reiterschaar, welche sich über die Erde zerstreut hatte, um den Zustand der Heiden-

völker, besonders die Weltmacht, zu erkunden, gerade da vorzugsweise ihre Aufgabe zu lösen gehabt hätte, wo Israel und in Israel der Engel Jehovas sich befand, nämlich in Babel oder inmitten des Weltreiches; dadurch würde aber die Aussendung der Reiterschaar ziemlich überflüssig werden, da der Engel Jehovas sich dann leicht selbst von seinem gegenwärtigen Aufenthaltsorte aus hätte überzeugen können, welches der Zustand der Weltreiche sei.

Dafs die hinter dem auf rothem Rosse reitenden Manne befindlichen Rosse auch Reiter gehabt haben, unterliegt keinem Zweifel und geht auch aus V. 11 deutlich hervor. Der Grund, warum Sacharja nur der Rosse nach dem an der Spitze sich befindenden Reiter und nicht der Reiter Erwähnung thut, liegt nach Hitzig darin, dafs das Unterscheidende der Schaaren nicht an den Reitern, sondern an der Verschiedenheit der Farbe an ihnen haftet und die Rosse zunächst in's Auge fallen, indem ihr dem Sehenden zugekehrter Vorderleib den Reiter gröfstentheils verbirgt, nach Hengst., Köhler u. A. darin, dafs jene Rosse durch die Verschiedenheit der Farben besonders bemerkenswerth seien und es sich von selbst verstehe, dafs dieselben auch Reiter hatten. — Was nun zunächst die Farben betrifft, welche die verschiedenen Rosse hatten, so ist es nicht zweifelhaft, dafs durch אָדֹם, Plur. אֲדֻמִּים die *rothe* oder *röthliche*, auch *rothbraune* Farbe bezeichnet wird. Denn אָדֹם wird Jes. 63, 2 vom Blute, Hohesl. 5, 10 von den Wangen, 1 Mos. 25, 30 vom Linsengemüse, 4 Mos. 19, 2 von der rothbraunen Farbe der Kuh und אֹדֶם 2 Mos. 28, 17; 39, 10 vom rothen Edelstein gebraucht. Von einem rothen Pferde ist auch Apoc. 6, 4 die Rede, indem es hier ἵππος πυῤῥός genannt wird. Ueber die Bedeutung des שְׂרֻקִּים, welches aufser unserer Stelle nur noch Jes. 16, 8 vorkommt, denken die Uebersetzer, Lexicographen und Ausleger ganz verschieden. Die Ital. und Vulg. geben es durch varii und ebenso die Peschito durch ܦܣܩܢܐ *versicolores*, Aquila durch ξανθοί rufi, *goldgelb*, *feuergelb*, der

Alex. durch *ψαροὶ καὶ ποικίλοι* cineritii et varii, wie Sach. 6, 3 die Worte : בְּרֻדִּים אֲמֻצִּים, der Chald. קְוֹחִין, dessen Bedeutung nicht sicher ist. Die alten Uebersetzer scheinen hiernach שָׂרֹק weifs und schwarz oder weifs und roth gesprenkelt oder grau, fahl gefafst zu haben, wie unter den neueren Auslegern Maurer, Umbreit, Rückert, Hitzig, Cohen u. Zunz (die letzten Propheten, Berl. 1837). Hiernach würden die סוּסִים שְׂרֻקִּים dem *ἵππος χλωρός* Apoc. 6, 8 entsprechen, dessen Reiter die Macht hatte, zu tödten *ἐν ῥομφαίᾳ καὶ ἐν λιμῷ καὶ ἐν θανάτῳ καὶ ὑπὸ τῶν θηρίων τῆς γῆς*. Nach Köhler soll diese Bedeutung unzulässig sein, weil durch שְׂרֻקִּים eine Traubenart bezeichnet werde, die aber weder grau, fahl, noch schwarz und weifs, noch roth und weifs gesprenkelt sei. Allein שָׂרֹק bezeichnet in keiner Stelle eine *Traube* oder Traubenart, und שֹׂרֵק (Jes. 5, 2; Jer. 2, 21) und שֹׂרֵקָה (1 Mos. 49, 4) nur eine Rebe, insbes. eine edle, von שָׂרַק s. v. a. שָׂרַת und שָׂרַךְ *flechten*, *verflechten*, *verflochten sein*, weil die Weinranken sich ineinander schlingen und verflechten. Da שָׂרֹק jedenfalls eine Farbe bezeichnet und שָׂרֹק dem arab. شَرِقَ, welches nach Kamus auch *rubuit* bedeutet und mit Versetzung der Buchstaben dem شَقِرَ colorem rubicundum habuit, daher شُقْرَةٌ *rubedo clara et nitens*, *rubicundus color*, أَشْقَرُ *colore rufo praeditus*, *valde rufus seu rubens camelus*, شَقِرَا *ignis*, entsprechen kann, so ist wohl kaum daran zu zweifeln, dafs שָׂרֹק ein Pferd von heller Röthe und Feuerfarbe, einen Rothfuchs bezeichnet. Hiernach waren סוּסִים אֲדֻמִּים *dunkelrothe*, *braune Rosse* und סוּסִים שְׂרֻקִּים *hellrothe*, *feuerfarbene Rosse* oder *Rothfüchse*. Für diese Bedeutung spricht auch das talmudische שְׂרָק (mit der Metathesis des ק und ר das talmudische סִיקְרָא), welches die hellrothe, zum Theil orangefarbene Schminke der Frauen bezeichnet. Der Meinung von Umbreit, dafs durch שְׂרֻקִּים eine nähere Bestimmung dem אָדֹם gegeben werde, steht 6, 2. 3 ent-

gegen, wo die Füchse am ersten und die Roth(Licht)-füchse am vierten Gespanne sind. Da der Prophet offenbar auf die Farben der Rosse Gewicht legt, so kann die symbolische Bedeutung nicht bezweifelt werden. Insbesondere spricht für dieselbe, dafs eine Reiterschaar weifse Rosse hat, welche im Orient selten angetroffen werden. Es fragt sich nun, was denn jene verschiedenen Farben bezeichnen sollen. Die Ansichten der Ausleger hierüber sind verschieden. Nach Einigen sollen die Farben Länder und Völker bezeichnen (Hier. u. Maurer), verschiedene Weltgegenden (Hofmann u. A.), die danielischen Weltmonarchieen (Kliefoth).

Zur näheren Bestimmung der symbolischen Bedeutung jetzt Folgendes! Die *rothe* Farbe kommt vor als das Symbol des Krieges und des Blutvergiefsens, indem Jes. 63, 2 ff. der von Bosra kommende Engel des Herrn, nachdem er die Feinde seines Reiches vernichtet hat, angethan mit rothen Kleidern erscheint und der dem Johannes erscheinende Satan Apoc. 6, 4, dem es gegeben wird, zu nehmen den Frieden von der Erde, und dafs sie sich einander schlachten, auf einem rothen Pferde sitzt und ein grofses Schwert trägt. Und nach Apoc. 19, 11—13 ist der auf einem weifsen Pferde Sitzende, dem der Name *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* gegeben wird, mit blutbespritztem Gewande angethan und zieht nach V. 15 aus zur Vernichtung der Heiden. Hiernach symbolisirt die Farbe des rothen Pferdes das, was der Engel des Herrn V. 15 von sich sagt: „ich bin von grofsem Zorne entbrannt gegen die sicheren und ruhigen Völker", vgl. Jes. 47, 6. Vom Zorne gegen die feindlichen Heiden erklärt auch Theodoret die rothe Farbe, wenn er a. d. St. schreibt: *τὸ δὲ τοῦ ἵππου πυῤῥὸν τὴν κατὰ τῶν πολεμίων ἐθνῶν ἀγανάκτησιν δηλοῖ· ὕφαιμον γὰρ καὶ ὑπέρυθρον τὸ θυμοειδές.* — Die Farben der folgenden Reiterschaaren, welche hinter dem auf einem rothen Pferde sitzenden Mann halten, symbolisiren dann den Gedanken, dafs alle Feinde des Volkes

Gottes im göttlichen Strafgerichte werden völlig vernichtet werden und diesem Errettung und Heil bevorstehe. Durch die hellrothe Farbe würde dann die völlige Vernichtung der feindlichen Weltmächte symbolisch ausgedrückt. Hier mit Köhler speciell an die Verheerung durch Feuer zu denken, ist unnöthig. Ist aber der auf dem rothen Rosse sitzende Mann der Engel Jehovas, so würde hier der völlige Sieg des Gottesreiches über die Weltreiche verkündet. — Da die weiſse Farbe Symbol der ethischen Reinheit ist, so halten Umbreit und ähnlich Schmieder diese Farbe für ein Symbol der Reinigung von der Schuld, so daſs die weiſsen Rosse darauf hindeuten, daſs die Schuld durch die göttliche Barmherzigkeit aufgehoben werde. Allein die Reiter auf den weiſsen Rossen hatten wie die Reiter auf hellrothen Rossen die Bestimmung, die ganze Erde zu durchstreifen. Da es von dem Reiter auf weiſsem Rosse Apoc. 6, 2 heiſst: „und ich sah und siehe da ein weiſses Pferd und sein Reiter trug einen Bogen, und es wurde ihm ein Kranz gegeben und er ging aus siegend, und daſs er siege“, so hat man die weiſse Farbe als die Farbe des Sieges zu nehmen. Hiernach würden also alle Farben einen Kampf und einen siegreichen und glücklichen Ausgang symbolisiren. Der Grund, warum die Kämpfenden auf Rossen sitzen, soll nach Theodoret (1), Allioli u. A. in der Schnelligkeit liegen, womit sie die Befehle vollziehen. Allein es wird nicht so sehr die Schnelligkeit als ein Kampf, welcher einen glücklichen Ausgang hat, dadurch symbolisirt. So erscheinen auch Jes. 5, 28 in dem siegreichen Heere der Assyrer Pferde mit Hufen wie Kiesel, vgl. Jer. 4, 13; Ezech. 10, 13. — Ein Heer mit einer groſsen Reiterei wurde als ein mächtiges betrachtet. Daſs im Orient

---

(1) *Τοῦτον (Μιχαὴλ) ὁρᾷ ἐποχούμενον μὲν ἵππῳ διὰ τὴν ὀξύτητα τῶν δρωμένων.*

an die Sonnengluth gewöhnte Pferde lange ausdauern, ist bekannt. — Der Zweck, warum die Reiter abgesandt wurden, um den Zustand der Völker der Erde kennen zu lernen, und warum sie die Antwort bringen, daſs die ganze Erde ruhig sei, kann wohl nur sein, dem Propheten symbolisch anzuzeigen, daſs Gott die Absicht habe, die Leiden seines Volkes bald zu beendigen oder doch zu mildern und die den Feinden angedrohten Strafgerichte sowohl als die seinem Volke gegebenen Verheiſsungen zu erfüllen. Die Reiterschaaren nebst dem auf einem rothen Rosse sitzenden Manne symbolisiren demnach den Gedanken, daſs ihnen alle Mittel zum Heile des unglücklichen Bundesvolkes und zur Vernichtung seiner Feinde zu Gebote stehen. Da ein geistiger Krieg und geistige Siege öfters durch Ausdrücke, welche von solchen Kämpfen und Siegen entlehnt sind, dargestellt werden (vgl. Ps. 2, 110), so braucht man auch an unserer Stelle nicht eigentliche Kämpfe und Siege, die mit Kriegswaffen errungen werden, anzunehmen. Im zweiten Jahre des Darius lebten die Völker des früheren assyrischen und babylonischen Reiches in Friede und Ruhe, und selbst Babylon hatte sich von den Nachtheilen, welche ihm die Einnahme durch Cyrus gebracht hatte, wieder erholt und war wieder blühend geworden. Ganz verschieden von diesem Zustande war der der heil. Stadt Jerusalem und des gelobten Landes und seiner Bewohner. Jerusalem lag noch meist in Trümmern und war ohne schützende Mauern, selbst der Tempelbau war einige Zeit unterbrochen gewesen und harrte noch seiner Vollendung entgegen. Da die Zahl der aus dem Exil Zurückgekehrten gering war, so lag der gröſste Theil der Stadt noch unangebauet, vgl. Neh. Kap. 1. Dieser Zustand konnte selbst auf die Frommen einen nachtheiligen Einfluſs ausüben und ihren Glauben an die groſsen dem Volke gegebenen Verheiſsungen schwächen und im Glauben an Gottes Wahrhaftigkeit und Allmacht wankend machen; den Gottlosen konnte derselbe selbst zum

Vorwande ihrer Gottlosigkeit und Rechtfertigung ihres Unglaubens dienen. Daſs dieses die Folgen waren, ersehen wir aus Malachia. Nach 2, 17 wagten die Gottlosen sogar zu sagen: „wer Böses thut, der gefällt Jehova und er hat Lust an solchen, oder wo ist Gott, der straft?“ und 3, 15: „darum preisen wir nur die Verächter, denn die Gottlosen nehmen zu, sie versuchen Gott und es geht ihnen wohl.“ Vgl. uns. Comment. zu d. Stellen. Daſs die durch die Propheten dem Bundesvolke gegebenen glänzenden Verheiſsungen durch einen Theil der Zurückgekehrten nur zum geringen Theile erfüllt waren, muſste Jeder zugestehen. Selbst Babylon hatte sich von den Folgen der Einnahme wieder erholt, und doch sollte es nach den Weissagungen der Propheten, namentlich des Jeremias Kapp. 50 u. 51, völlig zerstört werden. Um den nachtheiligen Einfluſs, welchen der so sehr verschiedene Zustand der Heidenvölker und des Bundesvolkes auf letzteres machte, zu schwächen und die Wahrheit der nicht selten auf groſse Zeiträume sich beziehenden Verheiſsungen aufrecht zu erhalten, erhielt Sacharja unsere Offenbarung. Insbesondere lag darin, daſs der Engel Jehovas, der so oft als der Offenbarer, Leiter und Führer des Bundesvolkes erwähnt wird, hier als der Beschützer desselben erscheint, ein groſser Trost und eine wahre Stärkung für die Gedrückten und Geplagten. Der Umstand, daſs selbst der Engel Jehovas für das Bundesvolk bat, konnte nicht verfehlen, die Empfänglichen und Gläubigen zu überzeugen, daſs die Verheiſsungen würden sicher und zwar bald erfüllt werden. Die in der Bitte des Engels Jehovas liegende Tröstung wurde noch verstärkt durch die Antwort, welche Jehova ihm gab, indem sie auſser Zweifel setzte, daſs die Verheiſsungen und Drohungen sicher, wenn nur nach und nach, in Erfüllung gehen würden. Wenden wir unseren Blick auf die Zukunft, so finden wir das auch vollends bestätigt. Was zuerst Babylon betrifft, so muſste es die Empörung, welche unter Darius Hystaspis, in dessen zwei-

tem Jahre Sacharja unsere Offenbarung erhielt, losbrach, hart büfsen. Die Bewohner der Stadt wurden schwer gezüchtigt, in derselben ein grofses Blutbad angerichtet und ihre Mauern fast ganz zerstört. Dagegen wurde der Bau des Tempels im 6. Jahre des Darius vollendet, die Mauern Jerusalems unter Nehemia wieder hergestellt, die Bevölkerung der Stadt sehr vermehrt und durch die segensreiche Thätigkeit des Esra und Nehemia manches Erfreuliche gewirkt. In dem Gesagten fand aber die Weissagung keineswegës ihre ganze Erfüllung und ist nur der Anfang der Erfüllung zu finden. Die Weissagungen des Sacharja erstrecken sich nicht auf diesen kurzen Zeitraum, sondern sind noch auf die entferntere Zukunft zu beziehen. Wie bei den übrigen Propheten beziehen sich die Weissagungen und Drohungen oft auf grofse Zeiträume, in denen sie ihre Erfüllung finden. Der Anfang der Erfüllung findet sich nicht selten schon während der Existenz des a. Bundes, dagegen die Vollendung erst im n. Bunde. So ist die oft verheifsene völlige Vernichtung der Feinde des Gottesreiches und die Verbreitung desselben über die ganze Erde noch zu erwarten und in die Zeiten nach der Ankunft des Messias zu setzen. Die theilweise Erfüllung in der nahen Zukunft diente dem Volke als Unterpfand, dafs auch die vollkommene Erfüllung sicher folgen werde.

Köhler fafst unsere Weissagung zum Theil in einem anderen Sinne, wenn er schreibt: „die Reiter auf den blutrothen, feuerfarbenen und weifsen Rossen waren als eine einheitliche Cohorte unter der Führung des Mannes auf dem blutrothen Rosse ausgesandt worden, um die Erde zu durchstreifen. Fanden sie aber die Bewohner der Erde noch in Friede und Ruhe bei einander wohnen, wie sie selbe in der That gefunden haben, so mufsten sie unverrichteter Dinge, d. h. ohne dafs sie sich mit ihnen zu schaffen machen konnten, dahin wieder zurückkehren, von wo sie ausgesandt waren. Fanden sie aber die Bewohner der Erde bereits in Aufregung und Gährung, so hatten

sie sich gemäfs der Farbe ihrer Rosse an ihnen zu bethätigen. Die von Gott ausgesandte Reiterschaar hatte dann diese Aufregung und Gährung dahin zu leiten, dafs die Weltvölker in blutigen Kriegen sich gegenseitig zu vernichten suchten und in wilder Wuth eines das andere Land *sengend* und *brennend* verheerten. Dieses Blutvergiefsen und diese Mordbrennerei sollte zu einer Vernichtung der widergöttlichen Weltmacht und damit zum *Siege Jehovas* über die Weltmacht und zur Errettung seines Volkes aus der Gewalt dieser Weltmacht führen. Auch der erste Reiter, welcher Anführer der hinter ihm folgenden Reiterschaar ist, reitet auf blutrothem Rosse, weil blutiger Krieg das Erste ist, was unter den Weltvölkern geschehen mufs, wenn Israel aus ihrer Gewalt gerettet werden soll. Da nun aber die Reiterschaar, ohne in das Leben der Völkerwelt eingegriffen zu haben, mit der traurigen Botschaft zurückkehren mufste, dafs die Erde noch in tiefer Ruhe liege, so bricht der Engel Jehovas in die wehmüthige Frage von V. 12 aus." Diese Erklärung können wir schon deswegen nicht billigen, weil unsere Weissagung gar nicht fordert, dafs das Bundesvolk in die Weltkämpfe mit Waffengewalt eingreife, die Völker der Erde aufrege und sich in blutige Kämpfe verwickele.

Nach Hier. und Maurer sollen die Farben der Rosse die Länder und Völker bezeichnen, zu denen die Reiter entsendet werden. Unter den rothen Rossen versteht Hier. eine Bezeichnung der Assyrer und Chaldäer, weil sie Israel Blutiges und Böses zugefügt haben. Die weifsen und bunten Rosse bezeichnen ihm die Meder und Perser, weil sie Israel Gutes gethan haben. Nach Maurer geht der Prophet mit den Farben ungenau um, weshalb nach denselben gar nicht zu fragen sei. Dafs die verschiedenen Farben Völker bezeichnen, ist auch die Meinung Kliefoth's. Sacharja soll die vier Danielischen Weltmonarchien vor Augen gehabt haben und die verschiedenen Farben der Rosse der in die verschiedenen Reiche ent-

sendeten Reiter jene Weltreiche, nämlich das babylonische, medopersische, macedonische und römische bezeichnen. Das Gesicht soll aber nicht die Zukunft, sondern die Gegenwart dem Propheten vorführen, wie in dem Moment seiner Schauung die Weltlage gewesen sei. Das babylonische Reich sei zwar schon von dem medopersischen verschlungen gewesen, jedoch nicht in einer Weise, daſs es keine Existenz mehr gehabt habe, sondern so, daſs nicht allein seine Trümmer, sondern auch die Weltmacht, die es getragen hätte, in und auf das medopersische übergegangen wären. Anderer Seits sei auch das griechisch-macedonische Reich noch nicht in der Gestalt der Weltmacht vorhanden gewesen, aber doch zum Conflict mit dem medopersischen schon bereit. Diese drei Weltmächte hätten im Momente stille gesessen, die babylonische als unterdrückte, die medopersische im Vollgenuſs der Gegenwart, die griechisch-macedonische stille ihrem Tage entgegenwachsend. Die vier Weltreiche kämen nach Dan. 2, 3 ff.; 7, 1 ff.; 8, 1 ff. unter verschiedenen symbolischen Bezeichnungen vor. Die *rothe* Farbe ist diesem Commentator das babylonische Reich, weil mit Blut gegründet und das Urbild aller Weltmacht, die *schwarzsprenklichte* (die melirte d. i. schwarz mit hell melirt?) die medopersische, eine aus Medern und Persern gemischte und zusammengesetzte, die *weiſse* die griechisch-macedonische Weltmonarchie, die noch keine decidirte, lebendige Farbe gehabt habe. Wir müssen gestehen, daſs wir dieser Erklärung von den Farben der Rosse durchaus unsere Zustimmung versagen müssen. Es ist diese Erklärung jedenfalls gesucht und willkürlich und hat Manches gegen sich. Es ist ganz unzulässig, noch von einem chaldäischen Reiche und einer Sendung in dasselbe zu sprechen, welches nicht mehr existirte als der Prophet seine Weissagung aussprach. Ferner ist es gesucht, die griechische Monarchie durch die *weiſse* Farbe symbolisirt zu finden und mit einem unbeschriebenen Papier zu vergleichen. Wäre an jene vier Weltreiche damals zu den-

ken, so dürfte das vierte nicht fehlen. Der Grund der Nichterwähnung kann nicht in die Nichtexistenz gesetzt werden, weil auch das dritte noch nicht vorhanden war. Hierzu kommt, daſs die verschiedenfarbigen Rosse vom Bundesvolke ausgingen und von Jehova gesandt waren zur Auskundschaftung der Weltlage. Viel näher liegt der Gedanke an die verschiedenen Zustände des Bundesvolkes und dessen endlichen Sieg über alle Feinde. Mehreres zur Widerlegung zu sagen, halten wir für unnöthig.

V. 9—11: וָאֹמַר מָה־אֵלֶּה אֲדֹנִי וַיֹּאמֶר אֵלַי הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי
אֲנִי אַרְאֶךָּ מָה־הֵמָּה אֵלֶּה : וַיַּעַן הָאִישׁ הָעֹמֵד בֵּין־הַהֲדַסִּים וַיֹּאמַר
אֵלֶּה אֲשֶׁר שָׁלַח יְהוָה לְהִתְהַלֵּךְ בָּאָרֶץ : וַיַּעֲנוּ אֶת־מַלְאַךְ יְהוָה הָעֹמֵד
בֵּין הַהֲדַסִּים וַיֹּאמְרוּ הִתְהַלַּכְנוּ בָאָרֶץ וְהִנֵּה כָל־הָאָרֶץ יֹשֶׁבֶת וְשֹׁקָטֶת

Und ich sprach: was sind diese, mein Herr? und es sprach zu mir der Engel, der mit mir redete: ich will dich sehen lassen, was diese sind. — Und es antwortete der Mann, welcher zwischen den Myrten hielt und sprach: diese sind, welche Jehova gesandt hat, die Erde (de Wette: *das Land*) *zu durchziehen* (Rück.: *im Lande umherzuziehen*). *Und sie antworteten dem Engel Jehova's, der zwischen den Myrten hielt und sprachen: wir haben die Erde durchzogen und siehe die ganze Erde* (Rück., de Wett.: *Land*) *wohnt still* (de Wette: *ist bewohnt*) *und ruhig.*

Diese Worte zeigen, daſs der Prophet die Bedeutung des in der Vision Geschauten nicht versteht, weshalb er fragt, was die Reiter auf Rossen von verschiedenen Farben mit dem Manne auf blutigem Rosse an der Spitze zu bedeuten haben. Sacharja erhält von einem mit ihm redenden Engel, der zwischen den Myrten hielt, die Antwort, daſs die Reiter auf den Rossen von verschiedenen Farben von Jehova ausgesandt worden seien, den Zustand der Erde zu erforschen. Die Ausgesandten geben nun dem Engel Jehova's, der sich zwischen den Myrten befand, die Nachricht, daſs sie bei ihrer Erforschung des Zustandes der Erde dieselbe in stiller Ruhe gefunden hät-

ten. Hiernach war also die Heidenwelt in einem weit glücklicheren Zustande als das leidende Bundesvolk. Der Grund, warum der Prophet in der Frage nicht מִי אֵלֶּה *wer sind diese?* sondern מָה אֵלֶּה *was sind diese?* sagt, liegt darin, dafs er nicht zu wissen wünscht, wer diese Reiter seien, ob Engel oder Menschen, sondern was sie zu bedeuten haben und bezwecken. Der Angeredete, welcher dem Propheten die Antwort giebt, wird hier הַמַּלְאָךְ *der Engel* (Bote) genannt, der mit ihm redet. Dieser erscheint demnach als der angelus interpres des Geschauten. Als Solcher tritt er auch 2, 2. 7; 4, 1. 4. 5; 5, 5. 10; 6, 4. 5 auf. בִּי ist nicht mit dem Alex., Hieron., Hesselberg, Neumann *in mir* oder *durch mich*, sondern *mit mir*, wie Jes. 8, 16 בְּלִמֻּדָי *mit meinen Jüngern*, vgl. Ps. 55, 19; 5 Mos. 28, 62; Jer. 11, 19 u. A. oder *zu mir* zu übersetzen. In dieser Bedeutung fassen auch der Chald., Venema, Rosenm., Theiner, Rückert, Maurer, Hitz., Hengst., Hofm., Baumg. das בִּי. Durch das *mit mir*, will der Prophet den Engel, der ihm Aufschlufs über das Gesicht giebt, von den übrigen unterscheiden. Dafs der Prophet nicht auf innere Vorgänge hindeuten will, ist einleuchtend. Es verstand sich dieses von selbst und auch die übrigen Engel treten innerhalb der Vision auf.

Von nicht geringer Wichtigkeit bei Erklärung unserer Weissagung ist die Frage, welche der הַדֹּבֵר בִּי, der auf dem rothen Rosse sitzende Mann und der Engel Jehovas seien. Die Ausleger sind hierüber ganz verschiedener Ansicht. Nach vielen Auslegern (z. B. Theod., Theod. v. M., Vatabl., Mark, Chr. B. Michaelis, Rosenm., Maurer u. A.) sind der Angelus interpres und der auf dem rothen Rosse sitzende Reiter identisch, nach vielen And. (wie Hier., Remig., Albert., Hugo, Cyraus, Vitr., Venema, Ewald, Umbreit, Hofm., Hengst., Hitz., Baumg., Neum., Allioli, Loch-Reischl u. A.) jedoch verschieden. Für eine Verschiedenheit beider sprechen auch mehrere Gründe. Es werden 1) dieselben durch

הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי und מַלְאַךְ יְהוָֹה nicht nur als verschieden bezeichnet, sondern sie haben auch verschiedene Obliegenheiten, indem der auf dem rothen Rosse sitzende Mann eine an der Handlung des Gesichtes selbst betheiligte Person ist, welche die hinter ihm haltende Reiterschaar aussendet und anführt, dagegen der mit dem Propheten redende Engel sich an der Handlung des Gesichtes nicht betheiligt und nur die Bestimmung hat, dem Propheten über das Gesicht näheren Aufschlufs zu geben. Hierzu kommt, dafs auch in den anderen Visionen, namentlich 2, 5—8, der mit dem Propheten redende Engel neben anderen Engeln erscheint, wie hier. Wäre V. 9 der Redende kein anderer, als der, von welchem V. 10 die Rede ist, so begreift man nicht, weshalb nicht V. 10 die V. 9 begonnene Rede einfach fortgesetzt und bemerkt wird, dafs der auf dem rothen Rosse sitzende Mann das Wort genommen, nachdem der mit dem Propheten Redende seine Rede beendigt habe. Für die Identität läfst sich auch nicht geltend machen, dafs die Anrede von V. 9 sich an eine bereits genannte Person richten müsse, weil die einzelnen Personen der Gesichte öfter erst da namhaft gemacht werden, wo sie in der Vision hervortreten, vgl. V. 11 und 2, 3 die vier Schmiede, und 4, 12 u. Ps. 2. — Nach vielen älteren und mehreren neueren Auslegern, wie Hier., Remig., Albert., Hugo, Cyräus, Corn. a Lapide, Allioli, Loch-Reischl u. A., ist der mit Sacharja redende Engel sein Schutzengel, der ihm die gewünschte Erklärung des Gesichtes und die Visionen vermittelte. Nach anderen Auslegern, wie Vatab., Hitz., Bunsen und denjenigen, welche den Mann auf dem rothen Rosse mit dem angelus interpres für identisch halten, sollen der *Engel Jehovas* (מַלְאַךְ יְהוָֹה) und der mit Sacharja redende Engel identisch sein. Gegen diese Auffassung spricht, dafs der mit dem Propheten redende Engel sich bei der eigentlichen Handlung des Gesichtes nicht betheiligt, dagegen der Engel Jehovas als eine Haupt-

person desselben erscheint. Ferner steht der Engel Jehovas zwischen den Myrten, V. 11 dagegen steht der mit dem Propheten redende Engel bei demselben entfernt von den Myrten. Dann empfängt auch der angelus interpres von einem anderen Engel Befehle (2, 7. 8), was nicht sein konnte, wenn jener mit dem Engel Jehovas derselbe wäre. Wenn V. 12 der Engel des Herrn Jehova eine Fürbitte für das Bundesvolk vorträgt, und V. 13 Jehova dem angelus interpres gute, tröstliche Worte giebt, so folgt auch daraus nicht, dafs beide identisch sind. Man kann mit vollem Rechte annehmen, dafs Jehova die Antwort unmittelbar an den angelus interpres richtet, weil der Engel Jehovas nicht um seinetwillen, sondern nur defshalb gefragt hatte, um durch den angelus interpres dem Propheten und durch diesen dem Volke Trost und Hoffnung zu geben. Auch konnte der Prophet den Umstand unerwähnt lassen, dafs die Antwort an den Engel Jehovas gerichtet war und durch diesen an den angelus interpres gelangte.

Nachdem wir im Vorhergehenden gezeigt haben, dafs der Engel Jehovas und der angelus interpres nicht identisch sind, so haben wir jetzt noch die Frage zu beantworten, wer denn jener sei, welchem die von Jehova zur Erforschung des Zustandes der Völker Ausgesandten Antwort bringen sollen. Auf diese Frage antworten ältere und neuere Ausleger wieder in sehr abweichender Weise.

Mehreren Neueren und auch einigen Vätern ist der *Engel Jehovas* (מַלְאַךְ יְהוָה) ein erschaffener Engel, durch welchen Gott seine Gegenwart und Wirksamkeit vermittelt. Diese Ansicht haben unter den *Neueren* namentlich v. Hofm. (Schriftbew. I, 174 ff.), Delitzsch (Comment. zu Genesis, S. 347 ff.), Kurz (Gesch. d. a. Bundes, 2. Aufl., 1, 144 ff.) ausgesprochen. — Nach einer anderen Erklärung soll der Engel Jehovas der sich offenbarende Gott, der λόγος und Sohn Gottes sein, welcher durch Einheit des Wesens mit dem verborgenen Gott verbunden

sei. Diese Erklärung finden wir sowohl bei vielen älteren Vätern, als auch zahlreichen älteren und neueren Auslegern. Unter den Neueren sind namhaft zu machen M'Caul (in einer wegen ihrer Berücksichtigung der jüd. Ausleger sehr beachtungswerthen Diatribe : the Angel or Messenger of the Lord in einer Uebers. von R. D. Kimchi's commentary upon Zechariah, S. 9—27), J. P. Lange (positive Dogmat., S. 586 ff.), Hengst. (Christol., 2. Aufl., I, 124—143), Philippi (kirchl. Glaubensl., II, 186 ff.), Kahnis (de angelo Domini diatribe — [in diesem Pfingstprogramm vom J. 1858 giebt jedoch derselbe, wie auch Philippi, zu, dafs im N. T. unter *ἄγγελος κυρίου* oder (*τοῦ*) *θεοῦ* immer ein geschaffener Engel zu verstehen sei, und ebenso auch öfter im A. T. unter מַלְאַךְ יְהוָֹה und מ׳ אֱלֹהִים, vgl. pg. 8. 13]), Allioli, Dereser, Loch-Reischl, Bade u. v. A. — Köhler, der jüngste Ausleger des Sacharja, sucht beide Erklärungen dadurch zu vereinigen, dafs nach ihm der Engel Jehovas zwar ein geschaffener Engel sei, derselbe aber zur Vermittelung der Selbstoffenbarung Jehovas gedient habe und Jehova genannt werden könne, weil er in ihm gegenwärtig war. Da wir jedoch schon an einer anderen Stelle (dissertatio de divina Messiae natura, 301 sqq., in der Schrift : exegesis critica in Jesaiae cap. LII, 13—LIII, 12, und in uns. Abh. V : „Ueber den Engel Jehovas oder Gottes im Pentateuch", im 4. Bd. uns. Beiträge, S. 357—378) ausführlich diesen Gegenstand erörtert haben, so werden wir uns hier kurz zu fassen suchen.

Ein Hauptgrund, welcher dafür spricht, dafs der Engel Jehovas von Jehova selbst verschieden sei, liegt in mehreren Stellen, in welchen beide unterschieden werden. Deutlich ist Sach. 1, 12, wo der Engel Jehovas Jehova fragt, wie lange er sich noch Jerusalems und der Städte Judas erbarmen wolle. Da diese Frage von Jehova selbst ausgesprochen wird, so mufs nothwendig auch eine Verschiedenheit beider angenommen werden. Sach. 3, 2 sagt der

Engel Jehovas, an den bei den Worten וַיֹּאמֶר יְהוָה nur zu denken ist, zu dem Satan: „Jehova schelte dich, Satan!" Dieser von Jehova ausgehende Fluch ist im Munde Jehovas selbst unzulässig. Denn nach Jud. V. 9 wagt selbst der Erzengel Michael nicht ein Urtheil mit Schmähungen auszusprechen, *οὐ τολμᾷ κρίσιν ἐπενεγκεῖν βλασφημίας*. Ist aber der Engel Jehovas, der sich offenbarende Gott, der göttliche *λόγος* und Sohn Gottes, so ist der Fluch begreiflich. — Für eine Verschiedenheit des Engels Jehovas von Jehova, dem Unsichtbaren, spricht auch, daſs der Engel Jehovas ohne Gefahr von Menschen gesehen werden kann (Richt. 13, 21—23), während es nach 2 Mos. 33, 20 und Jes. 6, 5 doch unmöglich ist, daſs ein Mensch Jehova selber schaue, ohne zu sterben. Selbst der groſse Gesetzgeber, mit dem Jehova von Angesicht zu Angesicht und von Mund zu Mund geredet hat, 4 Mos. 12, 8; 5 Mos. 34, 10, und der groſse Prophet Elias dürfen Jehovas Angesicht nicht sehen, vgl. 2 Mos. 33, 22. 23; 1 Kön. 19, 11—13. Auch unterscheidet Stephanus Apstg. 7, 30 den Engel Jehovas, welcher dem Mose im brennenden Dornbusche erschien, 2 Mos. 3, 2 ff. 35, von Jehova, indem er denselben *ἄγγελος* und nicht *ἄγγελος κυρίου* nach den Handschriften nennt. So werden auch vom Verf. des Briefes a. d. Hebräer 13, 2 die drei Männer, welche bei Abraham und zwei derselben, welche bei Lot einkehrten, *ἄγγελοι* genannt (1). Indem jedoch diese und andere Stellen den

(1) Daſs מַלְאַךְ יְהוָה oft von יְהוָה unterschieden wird, erkennt auch Knobel an, wenn er zu 2 Mos. 3, 2 schreibt: „Während in den meisten Stellen, vornehmlich der jüngeren Bücher des A. T., der מַלְאַךְ יְהוָה bestimmt von Gott geschieden und als besonderes Wesen hingestellt wird, erscheint er in manchen Stellen vorexilischer Schriften als Eins mit Gott und wechselt in der Darstellung mit diesen ab, z. B. Gen. 31, 11. 13; 48, 15 f.; Ex. 13, 21; 14, 19; Jud. 6, 11—16; 13, 20 f.; Hos. 12, 4 f.; vgl. auch Gen. 16, 7—13; 21, 17 f.; 22, 11 f. So viel sich erkennen läſst, ist hier der מַלְאַךְ יְהוָה die Gottheit Jehovas, wiefern sie sich äuſsert, offenbart und wirkt, wiefern sie in die Erscheinungswelt tritt und da etwas Bestimmtes verrichtet."

מַלְאַךְ יְהוָה von יְהוָה trennen, so kann es freilich auffallend erscheinen, daſs in mehreren anderen Stellen dagegen der Engel Jehovas und Jehova als identificirt erscheinen. So wird Sach. 1, 13 der Engel Jehovas יְהוָה genannt und 3, 2 heiſst es von jenem וַיֹּאמֶר יְהוָה. Der Name יְהוָה wird auch dem Engel Jehovas ertheilt, 1 Mos. Kap. 18 u. 19 und Richt. 6, 11 ff. 1 Mos. 32, 25—31 wird der Mann, mit welchem Jakob in der Nacht kämpfte, אֱלֹהִים wie Hos. 12, 4 genannt, dagegen V. 5 von Hosea מַלְאָךְ. 1 Mos. 31, 11—13 (vgl. 28, 11—19) nennt sich der Engel Jehovas, welcher dem Jakob im Traume erschien, der Gott von Bethel, und 2 Mos. 3, 2 ff. bezeichnet sich der Engel Jehovas, welcher mit Mose aus dem brennenden Dornbusche redete, als Gott seines Vaters und als Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, und er nennt seinen Namen אֶהְיֶה *ich bin* (in der 3. Person יְהוָה). Um nun aber die Schwierigkeit, die in dieser beim ersten Blick auffallenden Bezeichnung des Engels Jehovas liegt, zu erklären, hat man angenommen, daſs der Engel Jehovas der in Engels-(Menschen-)Gestalt erscheinende Jehova sei. Hiergegen spricht jedoch, daſs beide ganz deutlich unterschieden werden und dieser als von Jenem gesandt bezeichnet wird. Indeſs lassen sich diese Stellen vereinigen, wenn man unter dem Engel Jehovas den λόγος, den Sohn Gottes, welcher Mensch geworden ist, versteht. Köhler entgegnet zwar: „denn wenn auch Gott in seiner Menschwerdung sich selbst beschränkte, so daſs die Prädicate endlicher menschlicher Wesen auf ihn zutrafen, so geschah diese Selbstbeschränkung doch nicht vor seiner Menschwerdung. Ueberhaupt aber dürfte es höchst zweifelhaft erscheinen, ob das A. T. auch nur annäherungsweise eine solche Selbstunterscheidung in Gott kenne, wie sie die in der neutest. Offenbarung sicher begründete Trinitätslehre nothwendig machen muſs.“ Diese Entgegnung ist aber ganz unerheblich. Denn könnte auch erwiesen wer-

den, dafs selbst die Propheten des A. B. keine Kenntnifs von der Dreipersönlichkeit Gottes gehabt haben, so folgt daraus noch keineswegs, dafs im A. B. darauf überhaupt keine Hinweisungen und mehr oder weniger bestimmte Andeutungen vorkommen. Da die Propheten in ihren Aussprüchen über die Zukunft und über göttliche Rathschlüsse nicht ihre rein menschlichen Gedanken mittheilen, sondern dasjenige, worüber sie von Gott belehrt werden, und da sie das ihnen Mitgetheilte oft selbst nicht verstanden, so hindert uns nichts anzunehmen, dafs sie Offenbarungen erhalten haben, welche sich auf die Verschiedenheit der göttlichen Personen beziehen und dieselben mehr oder weniger deutlich bezeichnen. Wenn wir namentlich auf die Geschichte der göttlichen Offenbarung sehen, in welcher der A. B. als eine Vorbereitung des N. B. erscheint und dann insbesondere die darin enthaltene Messiasidee in Erwägung ziehen : so kann es kaum noch in Zweifel gezogen werden, dafs in der alttest. Offenbarung wenigstens mehr oder weniger deutliche Mittheilungen über die Dreipersönlichkeit oder doch wenigstens von dem Gottmenschen, d. i. von seiner göttlichen Natur vorkommen. Dafs der im A. B. verheifsene Messias nicht blofs Mensch sondern auch göttlicher Natur sei, das glauben wir in der oben angeführten Abhandlung und in unseren Commentaren über die messianischen Weissagungen zur Genüge gezeigt zu haben. Es ist, wenn wir auf die hohe Wichtigkeit der Messiasidee sehen, uns auch ganz unwahrscheinlich, dafs im A. B. ein so wichtiger Gegenstand ganz unerwähnt geblieben sei und die Lehre von der göttlichen Natur des Messias dem N. B. ausschliefslich angehöre. Liegt im A. B. so Manches im Keime bezeichnet, was der N. B. zur Bestimmtheit und Klarheit erhoben hat, so auch sicher Mehreres, was sich auf die göttliche Trinität bezieht und sie vorbereitet. Wenn aber die göttliche Natur des Messias und namentlich die Trinitätslehre in den älteren Büchern des A. T. ganz zurücktritt, so liegt das in dem

göttlichen Erziehungsplane des Volkes Israel und in der Gefahr, diese wichtige Lehre miſszuverstehen und an verschiedene Götter zu denken. Es ist daher wahrscheinlich, daſs Gott absichtlich von der Trinitätslehre im A. B. nur Andeutungen hat geben und namentlich von dem Offenbarer, dem Sohne Gottes, solche Ausdrucksweise gebrauchen lassen, welche den Engel Gottes als identisch mit Jehova erscheinen lieſsen. Daſs der A. B. den Sohn Gottes *Engel Jehovas* und *Engel Gottes* und bisweilen bloſs *Engel* (Bote) nennt und daſs derselbe von ihm Ausdrücke gebraucht, die auch von einem erschaffenen Engel vorkommen, darf nicht auffallen, da der Sohn Gottes wie Engel von Gott, dem Vater, gesendet war und jener wie diese die göttlichen Rathschlüsse ausführten. Es konnte daher der Sohn Gottes der Wahrheit gemäſs sowohl מַלְאָךְ *Bote* als auch Bote Gottes oder Jehovas genannt werden. Weil derselbe aber göttlicher Natur war, so konnte ihm folglich auch der Name יְהוָה und אֱלֹהִים gegeben und ihm göttliche Eigenschaften und Thaten zugeschrieben werden. Daſs in dem Ausdruck „Engel Jehovas" mehr liege als in dem „Engel", erkennt auch Köhler an, indem er sagt: „Auf der anderen Seite muſs aber in dem Ausdruck Engel Jehovas auch mehr liegen, als was überhaupt von allen guten Engeln gilt, daſs sie nämlich Jehovas oder Elohims Eigenthum sind (vgl. 1 Mos. 28, 12; 32, 2; Luc. 12, 8; Joh. 1, 52) im Gegensatze zu anderen Engeln, welche etwa dem Satan zugehören (vgl. Matth. 25, 41; 2 Cor. 12, 7). Denn abgesehen davon, daſs nicht von allen Engeln Gottes gilt, was vom Engel Jehovas ausgesagt wird (vgl. 1 Mos. 31, 11—13; 2 Mos. 3, 2. 6. 14 mit Hebr. 1, 14), so wird der Engel Jehovas ausdrücklich unterschieden von anderen Engeln, welche ebenfalls Engel Gottes sind; es wird derselbe z. B. Sach. 1 unterschieden von dem מַלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי, Sach. 3, 4. 7 von den עֹמְדִים לְפָנָיו oder den עֹמְדִים הָאֵלֶּה, Luc. 2, 13 von dem *πλῆθος στρατιᾶς οὐρανίου*." Wenn Köhler nun auch die verschiedene Aus-

drucksweise über den Engel Jehovas zu erklären und die darin liegende Schwierigkeit zu heben sucht, so können wir die Art, in der er es thut, nicht billigen. Er schreibt nämlich: „Auf die richtige Vereinigung der angeführten beiden Reihen von Schriftaussagen, und somit auf die richtige Ansicht vom Engel Jehovas führt die Stelle 2 Mos. 23, 20. 21. Von dem Engel, welcher vor Israel in der Wüste herzog und welcher an anderen Stellen, wie V. 23; 2 Mos. 14, 19; 32, 34, der Engel Jehovas, 2 Mos. 33, 2 aber auch bloſs מַלְאָךְ genannt wird, sagt Jehova an dieser Stelle, daſs sein Name, d. i. sein sich offenbarendes Wesen in ihm sei, weſshalb Israel sich hüten solle, durch Ungehorsam gegen das Wort dieses Engels sich zu versündigen, denn da Jehovas Name in diesem Engel ist, so ist jede Versündigung gegen diesen Engel zugleich eine Versündigung gegen Jehova und wird nicht vergeben. Hieraus folgt nun, daſs der Engel Jehovas zwar allerdings an und für sich ein geschaffener Engel ist, als solcher aber zur Vermittelung der Selbstoffenbarung Jehovas dient. Der Engel aber, durch welchen Jehova seine Gegenwart und seine Wirksamkeit vermittelt, ist so wenig stets ein und derselbe Engel, daſs Jehova seine Selbstoffenbarung wohl auch durch drei Engel, wie dem Abraham 1 Mos. 18, oder durch zwei Engel, wie dem Lot 1 Mos. 19, vermittelt sein läſst. Dem Engel nun, durch welchen oder in welchem Jehova seine Selbstoffenbarung in der Vision vermittelt, statten die hinter dem Manne auf dem rothen Rosse haltenden Reiter Bericht ab über den Bestand der Erde (a. a. O. S. 62 ff.).“ Wie schon angedeutet, ist dieser Erklärungsversuch verwerflich, indem man aus jener Stelle durchaus nicht entnehmen kann, daſs der hier genannte Engel ein erschaffener sei, nur Jehova vertrete und mit dessen Macht ausgerüstet worden sei. Jehova will vielmehr sagen, daſs der von ihm als Führer und Gesetzgeber gesandte Engel kein gewöhnlicher erschaffener Engel sei, sondern daſs er in ihm einen Boten gesandt habe, in dem יְהוָֹה, der

Ewigseiende, sich offenbare und wirke. Den Sohn Gottes finden hier auch Athanasius (l. de communi essentia patris et filii et spiritus s. gegen Ende), Rupertus z. d. St., Hesychius (lib. V in Levit. 26) u. A. So bemerkt Allioli z. d. St.: „Er (der Engel Jehovas) vertritt meine Stelle und meine Macht, ja mein Wesen ist in ihm. Dieser Engel war der Sohn Gottes, der eines Wesens mit dem Vater ist und darum seinen Namen Jehova trägt, jener rettende Engel (1 Mos. 48, 16), der später von sich sagt, dafs er der Weg, die Wahrheit und das Leben sei (Johan. 14, 6). Dieser Engel geleitete die Hebräer ins gelobte Land zum Vorbilde, dafs er unser Führer zum Himmel sei.“ Und Dereser z. V. 20 u. 21: „Der Engel, welcher die Israeliten anführen, beschützen und nach Palästina bringen soll, ist kein erschaffenes Wesen, sondern dieselbe göttliche Person, welche dem Moses am Berge Horeb erschien, und auch dort der Engel Jehovas genannt wird. Dem Josua erschien sie als Heerführer Israels und hiefs Jehova (Jos. 5, 13—15; 6, 2). *Er ist, der ich bin,* mein Name, meine Allmacht ist ihm eigen, wie mir; er ist Gott, wie ich Gott bin, vgl. Joh. 10, 38. Der Name Gottes steht in der Bibel häufig für Gott selbst.“ Knobel spricht sich bei dieser Stelle dahin aus, dafs der Engel, in dem Jehovas Name sei, die Wolken- und Feuersäule sei, welche dem Heere voranzog (13, 21) und auch 32, 34; 34, 2 so heifse. Nach ihm ist in ihr Jehova als Leiter und Beschützer des Zuges wirksam geworden und eine besondere Offenbarung und Verrichtung von seiner Seite, so dafs sie als eine Wirkung in der Erscheinungswelt מַלְאָךְ habe genannt werden können. Ein anderer (?) Erzähler sage dafür פְּנֵי יְהוָה (34, 15 f.). Dieselbe Ansicht spricht Knobel auch in seiner Erklärung von 2 Mos. 3, 2 mit den Worten aus, „dafs diesem auch die ursprüngliche Bedeutung des Wortes מַלְאָךְ entspreche, welches sich nach מְלָאכָה *Verrichtung, Dienst, Werk,* لَأَكَ *negotium*

tractavit, in IV. *misit*, äthiop. ለአከ *legavit*, *ministravit* erklärt, und eig. *das Wirken* und *Verrichten*, dann den *Verrichter*, *Diener*, insbesondere *Boten*, vornehmlich *Gottesboten* bezeichnet." Allein die von Knobel aufser 2 Mos. 23, 20 ff. noch zur Bestätigung angeführten Stellen, dafs מַלְאָךְ auch die Wolken- und Feuersäule bezeichne, fordern diese Erklärung keineswegs. Da מַלְאָךְ, wie מַלְאַךְ יְהוָה an zahlreichen Stellen ein persönliches Wesen bezeichnet, so darf man ohne einen zwingenden Grund — und dieser ist hier nicht vorhanden — nicht von der gewöhnlichen Bedeutung abgehen. — Die Erklärung des מַלְאָךְ 2 Mos. 23, 20 von Moses (Cajetan) und von Josua, dem Eroberer Canaans (Justin im Dial. geg. Typho, Eusebius [demonst. ev. IV, 28], Rhabanus) verdient kaum der Erwähnung. Auch ist die Deutung des מַלְאָךְ von *Michael*, der Daniel 10, 21; 14, 1 Fürst des Volkes Israel genannt wird, verwerflich, wenn man darunter mit Corn. a Lapide einen blofsen Engel versteht. — Der Grund, warum Hieron., Theodoret, Luther, Grotius, Hengst., Lange, Baumg. (I, 69), Neumann u. A. auch den Engel Jehovas Sach. 1, 9—11 von מִיכָאֵל (*Wer ist wie Gott*) erklären, liegt wohl darin, dafs derselbe 1, 12 eine Fürbitte für Israel ausspricht, die man glaubte, diesem Engel zuschreiben zu müssen. — רָאָה *sehen*, in Hiph. *sehen lassen*, *zeigen*, *erfahren lassen* wird nicht blofs von dem Sehen mit den Augen, sondern auch häufig von der Wahrnahme durch andere Sinne und selbst vom Verstande und Herzen, also von äufseren und inneren Anschauungen gebraucht, vgl. 1 Mos. 2, 19; 42, 1; 2 Mos. 20, 18; Jes. 44, 16; Ps. 34, 13; Obad. 13. Dasjenige, was der angelus interpres den Propheten sehen läfst, ist also dasjenige, was er im Gesichte wahrnahm. — Derjenige, an welchen die Reiter ihre Rede richten, ist der Engel Jehovas; selbst der an der Spitze der Reiterschaar auf rothem Rosse sitzende Mann steht zu ihm im Verhältnisse, dafs er ihm Bericht erstatten mufs. Viele Ausleger halten den an der Spitze

der Reiterschaar haltenden Mann für denselben mit dem מַלְאַךְ יְהוָה, was aber nicht nöthig ist und nicht durch יַעַן erwiesen werden kann. עָנָה bezeichnet nicht blofs *antworten*, sondern auch *anheben zu reden*, *Jemanden anreden*, und dann von Jehova : *einen Ausspruch thun*, *verkündigen* (2 Mos. 23, 2; 41, 16; 1 Sam. 9, 17). — Durch שֹׁקֶטֶת von שָׁקַט *ruhen, Ruhe haben, rasten* wird יֹשֶׁבֶת ergänzt und näher bestimmt. Beide Verba deuten an, dafs der Zustand der Erde in völliger Ruhe und Friede sich befunden habe.

V. 12 : וַיַּעַן מַלְאַךְ־יְהוָה וַיֹּאמַר יְהוָה צְבָאוֹת עַד־מָתַי אַתָּה לֹא־תְרַחֵם אֶת־יְרוּשָׁלַםִ וְאֵת עָרֵי יְהוּדָה אֲשֶׁר זָעַמְתָּה זֶה שִׁבְעִים שָׁנָה : *Und es antwortete der Engel Jehovas und sprach : Jehova der Heerschaaren, bis wie lange wirst du dich nicht erbarmen über Jerusalem und über die Städte Judas, über welche du gezürnt hast siebenzig Jahre.*

Der Engel des Herrn, welchen wir oben als den Führer und Leiter des Bundesvolkes und den Vermittler zwischen Jehova und jenem kennen gelernt haben, wendet sich hier mit der Frage an Jehova, ob die Leiden seines Volkes, welches die 70 Jahre des Exils erduldet, nicht bald ein Ende nehmen sollen. Den Grund, warum der Sohn Gottes auch Bote oder Gesandter Jehovas (מַלְאַךְ יְהוָה) genannt werden und als solcher wie die übrigen Engel den Namen מַלְאָךְ führen kann, haben wir ebenfalls oben angegeben. Er nimmt aber unter den Gesandten Jehovas eine bevorzugte Stellung ein und steht mit Jehova, dem Unsichtbaren, in der innigsten Verbindung. In der Frage liegt die Bitte ausgesprochen, dafs Jehova bald die traurige Lage des Volkes, welche sich in dem Zustande des noch nicht völlig wiederhergestellten Jerusalems, das noch keine schützende Mauern wieder erhalten, und in dem der übrigen Städte Judäas, so wie in dem noch nicht wieder aufgebauten Tempel zu erkennen gab, und von dem Glücke wie von dem Frieden der Heidenvölker so sehr verschieden war, doch bald endigen und den dem Bun-

desvolke verheifsenen Frieden wiedergewähren möge. Gott hatte sich zwar des Volkes wieder erbarmt, weil er es unter Cyrus wieder in das Land der Väter zurückkehren liefs, indem dieser es nicht blofs gestattete, den Tempel wieder aufzubauen und den alten so lange unterbrochenen öffentlichen Cultus wieder auszuüben, sondern auch die von Nebucadnezar nach Babylon gebrachten heil. Tempelgefäfse zurückgeben liefs. Aber der Bau des Tempels war noch unterbrochen und die Lage des Volkes in mehrfacher Rücksicht eine traurige. Dafs die Mauern Jerusalems noch zur Zeit des Nehemias 445 zertrümmert, ihre Thore durch Feuer verbrannt und die Häuser zum gröfsten Theile noch nicht wieder gebaut waren, ersehen wir aus Neh. 1, 3; 2, 3; 7, 4. Hierzu kam, dafs selbst die nach Palästina Zurückgekehrten, da sie unter den Persern standen, nicht selbstständig waren. Mit all diesem schienen die herrlichen von den Propheten gegebenen Verheifsungen (Jer. 29, 10 ff.; Jes. 40 ff.) nicht im Einklange zu stehen. — זָעַם *zürnen* wird öfter vom heftigen Zorn gebraucht, und bezeichnet dann *Strafe* als Folge des Zornes, wie זַעַם *strafender Zorn, Strafgericht*, Jes. 10, 5. 25; 26, 20; 30, 27; Dan. 8, 19; 11, 36; Ezech. 22, 24. Der Alex. hat וְזָעַמְתָּה durch ὑπερεῖδες (despexisti) wiedergegeben. — Die Worte זֶה שִׁבְעִים שָׁנָה sind nicht so zu fassen, als wenn der Engel damit sagen solle, dafs eben jetzt die von Jeremia 25, 11. 12; 29, 20 verkündigten 70 Jahre des babyl. Exils, welches Jehova über das Bundesvolk wegen seines Abfalls und seiner grofsen Sünden verhängt hatte, vorüber seien. Denn als das Ende wird schon das erste Jahr des Cyrus, 536 v. Chr., bezeichnet, 2 Chron. 36, 22; Esr. 1, 1. Jene Worte wollen nur sagen, dafs die 70 Jahre bereits vergangen seien. Ueber die Länge der Zeit vom Ende des Exils unter Cyrus bis zur Zeit des prophetischen Ausspruchs ist gar nicht die Rede (1). Man kann daher

(1) **Dereser**, der nach **Eusebius** (in Chron.), **Clemens** (lib. I

unsere Stelle nicht als Beweis anführen, dafs die 70 Jahre des Jeremia von den 70 Jahren des Sacharja verschieden seien. Da es wegen der Nichterfüllung der grofsen Verheifsungen, die Gott dem Bundesvolke gegeben und deren Erfüllung sogleich nach dem Exile von Vielen erwartet wurde, scheinen konnte, dafs er dieselben nicht erfülle, so war die Frage des Engels Jehovas sehr bedeutungsvoll und wichtig. Die völlige Wiederherstellung und Befestigung Jerusalems erfolgte erst seit 445 unter Artaxerxes Longiman., vgl. Neh. 1, 7. — Der terminus a quo des Exils ist vom 3. Jahre des Königs Jojakim zu zählen, Dan. 1, 1. 2, vgl. Hengst., Beitr. I, 180 ff. Gegen den Anfang der 70 Jahre des Exils im 3. Jahre Jojakims oder im J. 606 v. Chr. (Dan. 1, 1. 2) führt man an, dafs Nebucadnezar erst im Jahre 605 oder 604 auf einer Verfolgung des Pharao Necho nach der unglücklichen Schlacht bei Karkemisch nach Palästina gekommen sei. Dieses ist aber unwahrscheinlich, weil Pharao Necho seinen Zug nach dem Euphrat bereits 609 unternahm, bei welcher Gelegenheit er den Josia bei Megiddo besiegte und tödtete; die Schlacht bei Karkemisch ward aber erst 605 geschlagen. Es entsteht daher die Frage, warum Necho auf dem kurzen

stromat.), Hier. (im prooem. in Agg.), Augustin. (de civit. dei lib. 18, c. 26), Allioli u. A., die Zeit der 70 Jahre bis zum 2. Jahre des Darius Hystaspis zählt, glaubt die dadurch entstandene Schwierigkeit zu heben, dafs er die 70 Jahre von der Zerstörung des Tempels und des Landes rechnet und den Anfang in das Jahr 588 (2 Kön. 25, 9) und das Ende in das Jahr 518 v. Chr. setzt. Das zweite Jahr des Darius, worin die Gesichte des Sacharja fallen, sei das 519. v. Chr., weshalb die Worte zu fassen seien: „Und nun gehts schon ins siebenzigste Jahr.“ Gegen diese Erklärung spricht aber, dafs man ohne den wichtigsten Grund nicht einen anderen terminus a quo als den von Jeremia geweissagten annehmen darf und dafs das Strafgericht über Jerusalem und Juda schon mit der ersten Eroberung Jerusalems und durch Wegführung eines Theils des Volkes eintrat. Jene Erklärung ist wohl zunächst dadurch veranlafst, dafs: „iste iam septuagesimus annus est“ übersetzt wurde.

Wege von Syrien bis zum Euphrat so lange zugebracht habe, dafs er erst 605 nach Karkemisch kam. Da nach Dan. 1, 1. 2 Jerusalem im 3. Jahre Jojakims oder 605 v. Chr. von Nebucadnezar erobert wurde, so kann man annehmen, dafs Nabopolassar, als er von Necho's Plane, an den Euphrat vorzudringen, hörte, ihm seinen Sohn Nebucadnezar nach Syrien entgegen sandte, und dieser den Necho auch zurückdrängte. Da Nebucadnezar hierauf gegen den jüdischen König Jojakim zog, den Necho auf den Thron erhoben hatte und dieser daher Aegypten dienstbar war, Jerusalem 606 eroberte und den König nebst einer Zahl der vornehmsten Juden nach Babylon führte, so mag Necho sich verstärkt haben und die Chaldäer an den Euphrat zurückgedrängt haben. Allein bei Karkemisch am Euphrat erfolgte 605 eine blutige Schlacht und Necho wurde genöthigt, nach Aegypten zurückzukehren. Da nun 605 Nabopolassar starb und sein Sohn zur Alleinherrschaft gelangte und Jojakim nach 2 Kön. 23, 36; 2 Chron. 36, 5 11 Jahre, von 609—596 regierte, so kann man annehmen, dafs Nebucadnezar beim Antritte seiner Alleinherrschaft einen Gnadenact gegen den Gefangenen Jojakim geübt und ihn wieder in sein Reich eingesetzt habe. Die Zeit, während welcher Jojakim Vasallenkönig von Babylon war, kann aber als die Zeit der Dienstbarkeit angesehen und können die 70 Jahre des Exils von 606, also vom dritten Jahre Jojakims betrachtet werden.

V. 13: וַיַּעַן יְהוָה אֶת־הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי דְּבָרִים טוֹבִים דְּבָרִים נִחֻמִים׃ *Und es antwortete Jehova dem Engel, der mit mir redete, gute Worte, tröstende Worte.*

Der deutende Engel, der angelus interpres, erhält auf die von dem Engel Jehovas an Jehova gestellte, eine Bitte enthaltende Frage, eine den Propheten und das Volk tröstende Antwort, welche sich nach dem Folgenden hauptsächlich auf die Wiederherstellung des Tempels und Jerusalems und einen den Städten des Landes zu Theil wer-

denden reichen Segen, auf Glück und Heil bezieht, den ruhigen und reichen Heidenvölkern aber Strafe verkündigt. Ist der Engel Jehovas der *λόγος*, der von mehreren älteren Propheten verheifsene Messias und Sprofs Jehovas, so kann Jehova, der demselben eine tröstende Mittheilung macht, nur Gott der Vater sein. Die Fürbitte des mit Gott dem Vater durch Einheit des Wesens aufs engste verbundenen Engels Jehovas kann nur Erfolg haben und erscheint daher hier von der höchsten Bedeutung. Gute Worte sind also Worte erfreulichen und Heil verheifsenden Inhalts, welche dem leidenden und geplagten Volke Trost bringen. Das nur in Plur. vorkommende נִחֻמִים, wofür viele Ausgaben und Codices נִחוּמִים (Jes. 57, 18; Hos. 11, 8) lesen, bezeichnet eig. *Tröstungen*, von dem in Kal ungebr. נָחַם, in Piel *trösten*, öfters mit dem Nebenbegriffe des thätigen göttl. Erbarmens (Jes. 12, 1; 49, 13; 51, 3. 12; 52, 9). נִחֻמִים ist eig. Apposition von דְּבָרִים und bezeichnet Worte, die Tröstungen enthalten. — Da der Alex. יְהוָה durch *κύριος παντοκράτωρ* wiedergiebt, so hat er entweder צְבָאוֹת nach יְהוָה gelesen oder erklärend übersetzt.

V. 14. 15 : וַיֹּאמֶר אֵלַי הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי קְרָא לֵאמֹר כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת קִנֵּאתִי לִירוּשָׁלִַם וּלְצִיּוֹן קִנְאָה גְדוֹלָה׃ וְקֶצֶף גָּדוֹל אֲנִי קֹצֵף עַל־הַגּוֹיִם הַשַּׁאֲנַנִּים אֲשֶׁר אֲנִי קָצַפְתִּי מְּעָט וְהֵמָּה עָזְרוּ לְרָעָה׃ *Und es sprach zu mir der Engel, der mit mir redete : rufe sprechend : so spricht Jehova der Heerschaaren : ich eifere für Jerusalem und für Zion mit grofsem Eifer; und mit einem grofsen Zorne zürne ich über die übermüthigen* (Ew. : *regungslosen*, Hengstenb. : *ruhigen*, Rück. : *geruhigen*, Köhler : *sicheren*) *Völker, denn ein wenig hatte ich gezürnt und sie haben geholfen zum Bösen* (Rück. : *Uebel*).

Nach diesen Worten soll der angelus interpres dem in einer traurigen Lage sich befindenden Bundesvolke, insbesondere der Stadt Jerusalem, bekannt machen, dafs Jehova sich desselben erbarmen, mit Liebe wieder annehmen, doch über die in Ruhe lebenden Heidenvölker

schwere Strafgerichte verhängen werde. Durch קְרָא *schreien, rufen* will der Prophet angeben, dafs er die ihm von Gott durch den angelus interpres zu Theil gewordene Offenbarung über das zukünftige Glück des Bundesvolkes und das Unglück der Heidenvölker laut verkündigen und es dadurch trösten soll. — Durch die Worte : קִנֵּאתִי קִנְאָה גְדוֹלָה wird der feste und unabänderliche Wille Gottes bezeichnet, Jerusalem aus seiner traurigen Lage zu retten. Jehova wird hier ein Eifer zugeschrieben, gleich einem Menschen, der mit innigem Verlangen und mit grofser Liebe sich einer Person oder Sache annimmt. — Das in Kal ungebr. קָנָא wird in Piel aber nicht blofs von dem Eifer für das Wohl und Glück Jemandes (4 Mos. 25, 11. 13; 2 Sam. 21, 2; 1 Kön. 19, 10), sondern auch von der Eifersucht des Mannes und vom Neide gebraucht.

Synonyme Ausdrücke, wie hier Jerusalem und Zion, werden öfters zusammengestellt (Jes. 2, 3; Mich. 4, 2 u. a.). Zion, der höchste Punkt der Stadt, wird oft für ganz Jerusalem gebraucht, und dieses schliefst gewöhnlich Zion mit ein. — Durch שַׁאֲנַנִּים v. שַׁאֲנָן *ruhig, ungestört, sorglos,* dann *übermüthig*, wird die Heidenwelt entweder als nun in Ruhe und Frieden lebende oder als eine übermüthige, stolze bezeichnet. Nach Köhler halten sich die Heiden in dem stolzen Vertrauen auf ihre Macht und Stärke so ruhig und sicher, dafs sie glauben, nichts könne sie aus ihrer Ruhe aufschrecken. Man kann freilich zugeben, dafs die Perser und andere Völker zur Zeit des Darius im Vertrauen auf ihre grofse Macht sich sicher glaubten; in diesem Umstande liegt aber ein Beweis, dafs שַׁאֲנַנִּים von einem stolzen Vertrauen zu erklären sei. Hier. hat הַשַּׁאֲנַנִּים durch *opulentae* (gentes), der Alex. durch *τὰ συνεπιτιθέμενα, irruentes, insidias instruentes* (gentes), der Syr. durch ܡܫܓܫܝܢ *tumultuantes* mit Rücksicht auf שָׁאוֹן *Lärm, Getümmel, Tosen* (von שָׁאָה, שׁוֹא *lärmen, toben, tosen*) wiedergegeben. — מְעַט, welches öfters von der Zeit ge-

braucht wird, bezeichnet hier *ein wenig*, *eine kurze Zeit* (Ps. 37, 10; Hos. 8, 10; Ruth 2, 7) und nicht den Grad des göttlichen Zornes Israel. Das 70jährige Strafgericht Israels bezeichnet der Prophet hier als eine kurze Zeit, vgl. Jes. 54, 8. Da Cyrus das Bundesvolk nach einem 70jährigen Exile entliefs und dasselbe sich gemäfs den Verheifsungen einer ewig dauernden Herrschaft erfreuen sollte, so waren die 70 Jahre des Exils ein kurzer Zeitraum zu nennen. — קֶצֶף *Zorn* v. קָצַף *brechen, losbrechen, in Wuth ausbrechen* (1 Mos. 40, 2; 41, 10; 2 Mos. 16, 20), wird vornehmlich vom Zorne Jehovas, welcher sich in Züchtigungen und Strafen äufsert, gebraucht, vgl. Jos. 9, 20; 22, 20; Zach. 1, 2; 2 Chron. 19, 10.

Die Worte : וְהֵמָּה עָזְרוּ לְרָעָה *und sie haben geholfen zum Bösen,* wollen sagen : die Heidenvölker haben Jehova seine Strafgerichte über sein sündiges Volk ausführen helfen, sie sind die Zuchtruthe und die Werkzeuge in der Hand Jehovas gewesen zur Herbeiführung des Strafgerichts. Um diesen Gedanken auszudrücken, wird Nebucadnezar, der Eroberer und Zerstörer Jerusalems und Wegführer der Bewohner des Reiches Juda ins Exil, *Knecht Jehovas* (Jer. 25, 9; 27, 6; 43, 10), wie früher Cyrus *Gesalbter* und *Hirt Jehovas* (Jes. 44, 28; 45, 1) genannt. Da die Heidenvölker, die in der Züchtigung Israels das rechte Mafs überschritten, es grausamer und härter behandelten als Gott beabsichtigte und im Kriege etwa geboten ist und da sie auch ihre Siege ihrer eigenen Kraft und Macht zuschrieben, so beluden sie sich selbst mit Schuld und machten sich der Strafe würdig. So Hieron., Rosenm., Maurer u. Hengstb. Köhler ist der Meinung, dafs עָזְרוּ לְרָעָה wegen des Gegensatzes zu קָצַפְתִּי מְעָט dahin zu verstehen sei, dafs die Heidenvölker Israel länger unterdrückten und knechteten, als Jehova, der nur kurze Zeit über Israel zürnte, es unterdrückt wissen wollte; indem sie es selbst noch bis zur Zeit des Darius drückten, nachdem doch die 70 Jahre bereits längst vorüber gewesen,

mufste der Engel Jehovas an Jehova die Frage stellen, wie lange derselbe noch trotz des Ablaufs der 70 Jahre sein Erbarmen zurückhalten wolle. Hierin habe also die Verschuldung der Heiden, um derentwillen es von ihnen heifse, dafs sie zum Bösen geholfen haben, bestanden. Allein uns scheint der Prophet in Betreff der Heiden hier nicht so sehr die Länge der Züchtigung Israels durch dieselben, als die Art und Weise, wie sie dieselbe ausführten, im Auge zu haben.

V. 16 : לָכֵן כֹּה־אָמַר יְהוָֹה שַׁבְתִּי לִירוּשָׁלַםִ בְּרַחֲמִים בֵּיתִי יִבָּנֶה בָּהּ נְאֻם יְהוָֹה צְבָאוֹת וְקָוה יִנָּטֶה עַל־יְרוּשָׁלָםִ׃ *Darum spricht so Jehova : ich kehre mich zu Jerusalem in Erbarmen* (Rück. : *in Mitleid*); *mein Haus soll gebaut werden in ihr, ist der Spruch Jehovas der Heerschaaren und die Mefsschnur soll gezogen werden über Jerusalem.*

In diesem Verse wird nun näher angegeben, worin Jehovas Eifer für Jerusalem und Zion bestehe : er will nämlich die üble Lage und die Klagen des Volkes dadurch beendigen, dafs unter seiner väterlichen Fürsorge der Tempel wieder gebaut und Jerusalem mit seinen Mauern wiederhergestellt werde. Die Schwierigkeiten und Hindernisse, welche der Wiederherstellung des Tempels und der Stadt entgegenstehen und namentlich den Bau des Tempels unterbrochen hatten, sollen entfernt werden. Dieses bewirkte Jehova dadurch, dafs er den Darius wie früher den Cyrus mit Wohlwollen gegen das Bundesvolk erfüllte, und Männer wie Aggäus, Sacharja, Esra, Nehemias u. A. sandte, welche voll Liebe für das Wohl des Volkes und namentlich für den Tempel und dessen Cultus, so wie für die heil. Stadt waren. Das : *ich kehre mich* bezieht sich auf V. 3, wo Jehova sagt, dafs er sich wieder wohlwollend zum Volke wenden wolle, wenn dasselbe sich wieder zu ihm kehre. — Wenn von Gott gesagt wird, dafs er sich mit Erbarmen Jemandem zuwendet, so bezeichnet dieses seine Wirksamkeit zum Heile und Wohle

desselben. Von רַחַם in der Bed. *Barmherzigkeit*, *Erbarmen*, *Gnade* (v. רָחַם, arab. رَحِمَ u. رَخِمَ, syr. ܪܚܶܡ *lieben*) kommt nur der Plur. vor. — Das יִבָּנֶה *es wird gebaut werden* bezeichnet hier nicht den Anfang des Baues, sondern die Vollendung desselben. Das Wort קוה s. v. a. קַו *Schnur*, insbes. *Meſsschnur* ist entweder קָוֶה (1 Kön. 7, 23) oder קָוֶה zu punctiren. Die Meſsschnur ziehen ist hier so viel als die Bauplätze für Stadt, Häuser und Mauern abmessen und genau bestimmen. Diese Phrase wird 2 Kön. 21, 13, vgl. Jes. 34, 11, von der Vernichtung gebraucht. — Da der Syrer das erste יְהוָה durch ܡܳܪܝܳܐ ܡܚܰܣܢܳܐ *dominus potentissimus* wiedergiebt, so scheint er entweder צְבָאוֹת nach יְהוָה gelesen oder erklärend übersetzt zu haben.

V. 17 : עוֹד קְרָא לֵאמֹר כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת עוֹד תְּפוּצֶנָה עָרַי מִטּוֹב וְנִחַם יְהוָה עוֹד אֶת־צִיּוֹן וּבָחַר עוֹד בִּירוּשָׁלָםִ : *Noch rufe, sprechend : so spricht Jehova der Heerschaaren : noch überflieſsen werden meine Städte vom Guten* (Rück. : *Segen*) *und trösten wird Jehova noch Zion und erwählen noch Jerusalem.*

Nach diesen Worten soll der Prophet öffentlich bekannt machen, daſs nicht bloſs Jerusalem und der Tempel wiederhergestellt werden sollen, was er im Vorigen schon verheiſsen, sondern daſs Jehova aus gnädigem Wohlwollen auch die Städte des Landes reichlich segnen, Jerusalem wieder wie früher zu seinem Wohnsitz wählen und dasselbe mit Trost und Freude erfüllen werde. Der Segen, welcher den Städten des Landes zu Theil werden soll, bezeichnet alles, was das Glück seiner Bewohner ausmacht. Soll der Segen reichlich sein, so umfaſst er die Wiederherstellung derselben, ferner Ruhe und Friede und reichlichen Ertrag des Bodens. Um den groſsen Reichthum des Segens zu bezeichnen, vergleicht der Prophet denselben mit einem über seine Ufer tretenden Strome, welcher selbst den am Ufer liegenden Boden bewässert und fruchtbar macht. פוּץ

zerstreuen, refl. *sich zerstreuen* kommt in der Bed. *überfliefsen* auch Sprüchw. 5, 16 vor. — Die seltene Form תְּפוּצֶנָה steht für תְּפוּצֶינָה, vgl. Ew. §. 196 c.; Ezech. 13, 19; Mich. 2, 12. — Durch die Verheifsung, dafs Jehova Jerusalem wieder erwählen wolle, wird hauptsächlich die das Volk so sehr erfreuende Gegenwart Jehovas bezeichnet. Nach 2 Chron. 6, 6; 12, 13 wohnt Jehova in der Mitte Jerusalems und nach Ezech. 43, 2—5, wie nach Sach. 2, 10—12; 8, 3 hat er dasselbe zu einer Stätte seiner Gegenwart gewählt. Mehrere Ausleger (Theiner, Ewald, Neumann) geben hier dem בָּחַר die Bed. *Gefallen, Lust haben*; allein es ist unnöthig, die gewöhnliche Bedeutung zu verlassen und dasselbe in der Bed. von חָפֵץ zu nehmen. Uebrigens hängt das *Erwählen* eng mit dem *Gefallen haben* zusammen, indem Jemand nur dasjenige wählt, was ihm gefällt. — Dafs nach Wiederherstellung des Tempels in demselben wieder der frühere Cult eingeführt und Opfer dargebracht worden sind, und dafs auch namentlich an den hohen Festen das Volk wieder aus dem Lande nach Jerusalem pilgerte, ist bekannt. Da aber die Juden in Jerusalem und Palästina unter den späteren persischen Königen und während der seleucidischen Herrschaft in Syrien und unter den Ptolemäern in Aegypten, sowie später unter den Römern selten auf längere Zeit Ruhe und Friede gehabt und sich eines dauernden Glücks erfreut haben, so konnte man annehmen, dafs der Blick des Propheten über die Dauer des A. B. hinausgehe, wie das so oft in den Verheifsungen bei den Propheten der Fall ist, und die messianischen Zeiten mit einschliefse. Dafs Jerusalem und Palästina öfter als ein Typus der christlichen Kirche erscheinen, ist bekannt.

Der Alex. hat im Anfange des Verses die Worte: *καὶ εἶπε πρὸς με ὁ ἄγγελος ὁ λαλῶν ἐν ἐμοῖ*, wofür sich im Urtexte keine entsprechende finden. Ein Gleiches gilt von den übrigen alten Uebersetzern. Da V. 14 der Engel, der mit dem Propheten redete, also der angelus

interpres es ist, welcher ihn auffordert, das ihm Mitgetheilte bekannt zu machen, so scheinen jene Worte aus jenem Verse entlehnt und vom Rande des Textes in den Text selber gerathen zu sein.

2) Das Gesicht von den vier Hörnern und vier Schmieden.

Dieses Gesicht ist wie das Vorhergehende tröstenden Inhaltes. Sacharja schaut in demselben zuerst vier Hörner, worüber ihm der angelus interpres den Aufschlufs giebt, dafs sie Feinde bezeichnen, welche das Bundesvolk zerstreut haben; hierauf sieht er vier Schmiede, welche jene Hörner abschlagen, d. i. die Feinde des Volkes Gottes für ihre an demselben verübten Frevel strafen. Nach diesem Gesichte will sich also Gott des leidenden und geplagten Bundesvolkes annehmen und demselben Sieg über seine Feinde gewähren.

2, 1—4 (1, 18—21) : וָאֶשָּׂא אֶת־עֵינַי וָאֵרֶא וְהִנֵּה אַרְבַּע קְרָנוֹת ׃ וָאֹמַר אֶל־הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי מָה־אֵלֶּה וַיֹּאמֶר אֵלַי אֵלֶּה הַקְּרָנוֹת אֲשֶׁר זֵרוּ אֶת־יְהוּדָה אֶת־יִשְׂרָאֵל וִירוּשָׁלִָם ׃ וַיַּרְאֵנִי יְהוָה אַרְבָּעָה חָרָשִׁים ׃ וָאֹמַר מָה אֵלֶּה בָּאִים לַעֲשׂוֹת וַיֹּאמֶר לֵאמֹר אֵלֶּה הַקְּרָנוֹת אֲשֶׁר־זֵרוּ אֶת־יְהוּדָה כְּפִי־אִישׁ לֹא־נָשָׂא רֹאשׁוֹ וַיָּבֹאוּ אֵלֶּה לְהַחֲרִיד אֹתָם לְיַדּוֹת אֶת־קַרְנוֹת הַגּוֹיִם הַנֹּשְׂאִים קֶרֶן אֶל־אֶרֶץ יְהוּדָה לְזָרוֹתָהּ ׃ *Und ich erhob meine Augen und sah, und siehe, vier Hörner. Und ich sprach zu dem Engel, der mit mir redete : Was sind diese? Und er sprach zu mir : diese sind die Hörner, die Juda, Israel und Jerusalem auseinander geworfen* (Viele : *zerstreut*) *haben. Und Jehova liefs mich vier Schmiede sehen. Und ich sprach : was zu thun sind diese gekommen? Und er sprach : diese sind die Hörner, die Juda auseinander geworfen haben, so dafs Niemand sein Haupt erhob. Da sind nun diese gekommen, sie zu schrecken, abzuwerfen die Hörner der Heiden, die das Horn erhoben gegen das Land Juda, es auseinander zu werfen.*

Da „Horn“ häufig als Symbol der Stärke und Macht im A. T. (Ps. 75, 11; 89, 18. 25; 92, 11; 112, 9; Jerem.

48, 25; Klagl. 2, 3 u. a. St., wie im Syr. z. B. Barhebr. p. 519, im Arab. von Alexander, und im Lateinischen b. Ovid, A. I, 139) vorkommt, so ist es nicht zweifelhaft, dafs durch Hörner mächtige heidnische Feinde bezeichnet werden, die das Land des Bundesvolkes feindlich angegriffen, erobert, die Bewohner daraus vertrieben und in alle Welt zerstreut haben. Ist nun diese Erklärung von den Hörnern die richtige, so können die Schmiede, welche jene Hörner abgeworfen (zerstreut) haben, nur die Strafwerkzeuge sein, welche die Hörner abschlagen, d. i. die Macht vernichten. Diese Werkzeuge sind aber die göttlichen Strafgerichte, welche Gott über die dem Bundesvolke feindlichen Völker verhängen will. Die Macht der Heidenvölker, von welchen das Volk Israel so oft und so viel zu leiden hatte, ist so völlig vernichtet, dafs mehrere feindliche Völker sogar völlig untergegangen sind. Zu diesen gehören namentlich die Assyrer, Chaldäer, Samariter, Philister, Ammoniter, Moabiter, Edomiter u. a. Wir haben aber dieses Gesicht nicht als einen äufseren, sondern als einen inneren Vorgang zu betrachten, welcher den Vorgängen im träumenden Zustande ähnlich ist. Nach J. D. Michaelis, Baumg. (I, 198) soll man sich die Hörner an Thieren, etwa an Stieren und nach Neumann an vier Thieren zu denken haben; allein dieses ist nicht angedeutet. Diese Annahme ist daher auch willkürlich und findet im Texte keine genügende Begründung.

Der Grund, warum aufser dem Bundesvolke, welches durch „Juda" und „Israel" bezeichnet wird, auch Jerusalem noch genannt ist, liegt wohl darin, dafs diese Stadt, wo das Nationalheiligthum sich befand, die Hauptstadt und der religiöse Mittelpunkt des ganzen Volkes war. Hitzig meint, dafs Juda hier als die gemeine Einheit zu fassen sei, welche in Israel, d. i. das Volk des Landes und in Jerusalem, d. i. die hauptsächlichste Stadtbevölkerung zerfalle. Allein dagegen spricht, dafs die Bezeichnung des Landvolks von Juda durch Israel im Gegen-

satz zur Stadtbevölkerung als Jerusalem nicht nachweisbar ist. Da das vor יִשְׂרָאֵל stehende אֶת־ vor Jerusalem fehlt, so soll nach Neumann der Grund davon darin liegen, dafs Juda das Fürstenhaus, „der Gepriesene unter seinen Brüdern" bezeichne, Israel und Jerusalem dagegen das Volk und die Hauptstadt zur Einheit des ganzen Bestandes Israels zusammengefafst seien. Dagegen ist aber zu erinnern, dafs nach der Auserwählung des Hauses Davids zum Fürstenhause aus dem Stamme Juda auf ewige Zeiten nicht mehr die übrigen Geschlechter und Familien des Stammes Juda, welche seitdem keinen Vorzug vor jenen der übrigen Stämme hatten, das Fürstenhaus gegenüber Israel und Jerusalem, nicht mehr durch Juda, sondern nur durch Haus Davids bezeichnet werden können. Da der aus יַעֲקֹב in יִשְׂרָאֵל *Gottkämpfer* von Jehova veränderte Name ein Ehrenname des ganzen Bundesvolkes geworden, so meint Hengst., dafs dieser Name V. 2 für einen Ehrennamen Judas zu halten sei. Auch diese Auffassung scheint uns ganz unwahrscheinlich, weil nach der Lostrennung der 10 Stämme und seit der Entstehung des Zehnstämmereichs, welches sich den heil. Volksnamen anmafste, יִשְׂרָאֵל entweder das Zehnstämmereich, oder das ganze Bundesvolk ohne Rücksicht auf die Theilung in zwei Reiche bezeichnet. — זָרָה *zerstreuen*, *umherstreuen* (verwandt mit זָרַע, זָרַק, זָרַר u. זָרַח, welche alle die Bedeut. des Streuens haben), bezeichnet in Piel *ausstreuen*, häufiger aber: *zerstreuen* vom Zerstreuen eines Volkes (3 Mos. 26, 33; Ezech. 5, 10; 6, 5; 12, 15; Sprüchw. 20, 8).

חָרָשׁ *schneiden*, *einschneiden*, *eingraben* in Holz, Metall oder Stein (verw. חָרַץ, חָרַט, חָרַת, gr. *χαράσσω*, *χαράττω*, syr. ܚܪܫ *schlachten*), bezeichnet eig. *Einschneider*, (Stein-) schneider (2 Mos. 28, 11), daher *Arbeiter* in Holz, Stein und Metall (2 Mos. 35, 35; 5 Mos. 27, 15; Jes. 44, 12. 13; 2 Sam. 5, 11), dann *Schmied* (Jes. 44, 12; Ezech. 21, 36), welche Bedeutung an unserer Stelle die passendste ist.

Die Meinung von J. D. Michaelis, dafs nicht חָרָשִׁים sondern חוֹרְשִׁים Ps. 129, 3 zu lesen sei und dieses *Bauer* bedeute, hat ihren Grund in der falschen Voraussetzung, dafs der Prophet gehörnte Stiere gesehen habe. Gegen diese Erklärung spricht aber, dafs ein Bauer selbst einem stöfsigen Stiere die Hörner schwerlich abschlagen wird. Das Abschlagen der Hörner bei stöfsigen Stieren kommt im A. T. gar nicht vor und ist auch schon deswegen unwahrscheinlich, weil nach dem mosaischen Gesetze die natürliche Beschaffenheit nicht entstellt werden sollte. Der Alex. hat dem חָרָשִׁים die Bedeut. *Holzarbeiter*, *τέκτονες* gegeben, welche hier nicht pafst. Diejenigen, welche die Hörner abschlagen, erkannte der Prophet wohl an den Werkzeugen, welche sie trugen, oder an den Kleidern. Der Prophet fragt nicht, welche diese, sondern was sie zu vollbringen gekommen seien. — כְּפִי *nach dem Befehle* (1 Chron. 12, 23), dann *nach Mafsgabe*, *demzufolge*, bezeichnet hier *demgemäfs* oder *so dafs*, wie Mal. 2, 9. — Unrichtig übersetzt Neumann: „wie eines Mannes Auftreten, der sein Haupt nicht zu erheben wagt, wie einen armen, elenden, geschlagenen Mann", weil man einen Mann nicht „zerstreuen" kann. Das Erheben des Hauptes bezeichnet Muth, Vertrauen, Freude (Ps. 83, 3; 110, 7; Richt. 8, 28; Job 10, 15; 11, 15), dagegen das Senken des Hauptes Verzagtheit oder Trauer (Klagl. 2, 10). Hatte die Zerstreuung Judas durch die vier Hörner den Erfolg, dafs Niemand mehr sein Haupt erhob und Jedermann seinen Muth und seine Hoffnung verlor, so konnte ohne göttliche Hülfe nicht die Wiederherstellung Judas und bessere Zeiten erwartet werden. — Da אֹתָם sich auf das Fem. הַקְּרָנוֹת bezieht, so haben wir hier eine Constructio ad sensum, indem man an die durch die Hörner bezeichneten Heidenvölker zu denken hat. Das Wort יָדָה bezeichnet hier nicht, wie J. D. Michaelis meint, *fassen*, *ergreifen*, sondern *werfen*, *hinwerfen*, *abwerfen*, vgl. Jer. 50, 14; Klagl. 3, 53. Ist Horn ein Symbol der Macht

und Stärke (1 Kön. 22, 11; Mich. 4, 13; 5 Mos. 33, 17; Am. 6, 13; Jer. 48, 25; Ps. 18, 3; 132, 17; 2 Sam. 22, 3; Luc. 1, 69), so bezeichnet „das Horn erheben" den Gebrauch der Macht und Stärke. Das Horn gegen das Land Juda erheben ist dann s. v. a. : „Juda *feindlich angreifen*, auf dasselbe losstürmen, wie ein stöfsiger Stier auf Jemanden losstürmt." Als Symbol des Ansehens, der Hoheit und Majestät wird Horn Job 16, 15; Ps. 75, 5. 6. 11; 89, 18. 25; 92, 11 gebraucht. Das Suffix von לְזָרוֹתָהּ, welches sich auf אֶרֶץ יְהוּדָה bezieht, bezeichnet hier per metonym. die Bewohner des Landes Juda.

Die Frage, weshalb von *vier* Hörnern und *vier* Schmieden die Rede ist, wird verschieden beantwortet. Nach Umbreit erscheinen vier Hörner im Gesichte, weil vier die Zahl der Welt sei (vgl. Bähr, Symb. des mos. Cult. I, 157 ff.). Gegen diese Erklärung spricht aber, dafs an unserer Stelle nicht von der Welt im Gegensatz zu Israel die Rede ist. Viele Ausleger (Jonath., der קַרְנוֹת durch מַלְכְוָן *Reiche* wiedergiebt, Hieron., Abarb., Kimchi, Drusius, Hengst., Baumg., Kliefoth u. A.) verstehen unter vier Hörnern die vier Weltreiche, welche Dan. 2, 7 ff. aufeinander folgen. Nach Baumg. (I, 194) soll der Prophet in der Vision gar nicht lange darüber haben zweifelhaft sein können, dafs er sich unter den vier Hörnern die vier Weltreiche zu denken habe, da bereits Daniel (7, 1—17) die Weltreiche unter der Gestalt von Hörnern gesehen und beschrieben habe. Allein Baumg. irrt hier, da unter den Hörnern nicht die Weltreiche selbst, sondern einzelne Fürsten jener Weltreiche verstanden sein wollen. Wenn wir ferner beachten, dafs zur Zeit des Sacharja nur das babylonische Weltreich untergegangen war, das persische aber noch bestand, und nur das griechische und römische noch zukünftig war, so können die vier Hörner nicht vier Weltreiche bezeichnen, welche Juda auseinander geworfen haben. Hengst. bemerkt zwar, dafs die innere

Anschauung, auf deren Gebiete wir uns hier befinden, Alles gegenwärtig habe, und nach Baumg. soll es zur Absicht der Vision gehören, den Propheten darauf hinzuweisen, dafs die Unterdrückung Israels und Jerusalems durch die Weltmächte so lange noch nicht aufhören werde, als noch eines von den vier Hörnern bestehe; allein beide haben nicht beachtet, dafs die Zerstreuung Israels durch die *vier* Hörner eine schon längst vergangene Thatsache ist und in Folge seiner schweren Sünden geschehen war. Für eine bereits geschehene Thatsache spricht auch das Prät. זֵרוּ V. 2 u. 4. Können nach dem Gesagten die vier Hörner nicht das babylonische, persische, griechische und römische Weltreich bezeichnen, so fragt sich, ob denn nicht etwa vier *gleichzeitige* Königreiche, welche das Bundesvolk zerstreut haben (Grotius), die vier Hörner bezeichnen können. Diese Erklärung hat aber das gegen sich, dafs sich nicht gleichzeitige Reiche nachweisen lassen, welche Israel zerstreut haben. Aufser den Assyrern, welche die Bewohner des Zehnstämmereichs ins Exil führten und in die verschiedenen Provinzen des assyrischen Reichs zerstreuten, und aufser den Chaldäern, welche Judäa und Jerusalem eroberten und deren Bewohner gefangen nach Babylon abführten, haben bis zur Zeit unseres Propheten keine Königreiche mehr existirt, durch welche eine Zerstreuung des Bundesvolkes geschehen ist. Es haben zwar die Syrer, Ammoniter, Philister, Moabiter, Edomiter, Aegyptier u. a. mit den Israeliten im feindlichen Verhältnisse gestanden, allein von keinem dieser Völker, die demselben nicht selten grofse Verluste zugefügt haben, kann gesagt werden, dafs sie Israel und Juda *zerstreut haben*. Uebrigens dauerte die Zerstreuung des Bundesvolkes auch nach der Entlassung aus dem Exile durch Cyrus noch fort, indem die nach Palästina Zurückgekehrten nur einen geringen Theil des Volkes ausmachten. Bezeichnen nun die vier Hörner weder die vier auf einanderfolgenden Weltreiche, noch vier gleichzeitige Königreiche, so erklärt man

mit vielen älteren und neueren Auslegern (Hengst., Allioli) die Vierzahl der feindlichen Völker am besten von vier Himmelsgegenden, von welchen die mächtigen Feinde in das heilige Land eingefallen sind, die Israel zerstreut haben (1). Nimmt man dagegen (mit Luther, Calvin, Oecolampad., Osiander, Rosenm., Hitzig, Maurer, Umbreit) an, daſs von vier Königreichen deshalb die Rede sei, damit jede Himmelsgegend durch ein besonderes Reich vertreten werde, weil von allen Himmelsgegenden die Heiden kamen und an der Zerstreuung Israels mit arbeiteten, so hat man, wie Köhler richtig bemerkt, bei den Hörnern doch nicht an einzelne vereinigte Reiche, die nicht existirten, sondern an mächtige feindliche Völker zu denken, die Israel von allen Seiten umgaben und es zerstreuten. Für diese Erklärung spricht auch V. 10 : „nach allen vier Winden habe ich euch zerstreut“, und insbesondere Kap. 6 (2). Bezeichnen die vier Hörner nicht vier gleichzeitige Königreiche, so darf man die vier Schmiede auch nicht von vier bestimmten Königen oder vier anderen Personen erklären. Nach Cyrillus sollen die vier Hörner Phul, Salmanassar, Sancherib und Nebucadnezar, nach Lightfoot (Chron. temp. ad a. 3489) den Rechum, Schimschai, Thattenai und Schetar Bosenai,

---

(1) Zu den Völkern, welche dem Bundesvolke verderblich geworden sind, gehörten vornehmlich die Philister im Südwesten, die Aegypter im Süden, die Assyrer, welche von Norden, und die Babylonier, die von Osten her in Palästina eingedrungen sind.

(2) In diesem Sinne schreibt auch Theodoret z. d. St. : „*Τέσσαρα δὲ λέγει, οὐκ ἐθνῶν τινῶν ἀριθμὸν δηλῶν, ἀλλ' ἐπειδὴ τέσσαρα τῆς οἰκουμένης τὰ τμήματα, τὸ ἑῷον, τὸ ἑσπέριον, τὸ νότιον, τὸ βόρειον· ἐπῆλθον δὲ αὐτοῖς οἱ μὲν ἔνθεν, οἱ δὲ ἐκεῖθεν· ποτὲ μὲν Ἀσσύριοι, καὶ Βαβυλώνιοι· ποτὲ δὲ Ἀλλόφυλοι, καὶ Αἰγύπτιοι· ἄλλοτε δὲ Ἰδουμαῖοι, καὶ Μωαβῖται, καὶ Ἀμμανῖται· τέσσαρα κέρατα τοὺς ἐκ τῶν τεσσάρων τμημάτων αὐτοῖς ἐπελθόντας προσηγόρευσε. τούτοις ἰσαρίθμους ἐπέστησεν ἀοράτους δυνάμεις, κατ' ἀλλήλων αὐτοὺς διεγειρούσας, ἵν' ὑπ' ἀλλήλων εἰσπραχθῶσιν ὧν ἐτολμήσαν δίκας.*“

und die vier Schmiede Serubabel, Josua, Esra und Nehemia, nach Coccejus die vier Hörner Salmanassar, Nebucadnezar, Xerxes (vgl. Esr. 4, 6; Esth. 1, 1) und Artaxerxes (vgl. Esr. 4, 7 ff.), und die vier Schmiede Nebucadnezar, Cyrus, Themistocles und Limon bezeichnen. Dafs diese Erklärungen unzulässig sind, bedarf nach dem Gesagten keines Beweises mehr. Hier. versteht unter den Schmieden angelos obedientes dominicae potestati, Theodorus v. M.: *τὰς λειτουργικὰς δυνάμεις πολλαχόθεν αὐτοῖς τὴν τιμωρίαν ἐπαναγαγούσας*, ebenso Cyrillus, Luther, Osiander. Theodoret schreibt: *λέγει τοίνυν ὅτι αἱ ἀόρατοι δυνάμεις ὑπὸ τοῦ θεοῦ τοῦν ὅλων προσετάχθησαν κατ' ἀλλήλων ἐγεῖραι καὶ παροξῦναι ταῦτα τὰ ἔθνη, ὥστε δι' ἀλλήλων δοῦναι δίκας ὧν κατὰ τοῦ Ἰσραὴλ ἐπλημμέλησαν. τοῦτο γάρ παρεδήλωσε, τοῦ ὀξῦναι αὐτὰ εἰς χεῖρας αὐτῶν.* Bezeichnen die vier Hörner weder vier Königreiche oder vier Könige, sondern überhaupt die Israel von allen Seiten umgebenden Feinde, so können die Schmiede, welche die Hörner zertrümmern, auch nicht vier bestimmte Könige, sondern nur die Strafgerichte oder siegreichen Völker symbolisch bezeichnen, wodurch Gott die Feinde seines Volkes vernichtet. So haben die Assyrer die Philister, die Babylonier die Assyrer, die Perser die Babylonier, die Chaldäer und Griechen die Aegypter besiegt. Bezeichnen die vier Hörner die sämmtlichen Feinde Israels, welche es zerstreut haben, so wird durch das Abschlagen der Hörner durch vier Schmiede die völlige Vernichtung aller Feinde Israels symbolisch ausgedrückt. Gott will die Feinde, auf welche durch das Suffix in אֹתָם hingewiesen wird, zuerst mit Schrecken erfüllen und dann ganz vernichten. Nach dieser Erklärung haben wir hier eine nähere Bestimmung des sich im Strafgerichte offenbarenden Zornes Gottes (1, 15). Nach dem Gesagten dürfen wir uns das der Weltmacht gegenüberstehende Volk Gottes weder in einzelnen seiner geschichtlichen Lagen denken, noch mit Hitzig u. A. als das Bundesvolk vor und zur

Zeit Sacharjah's, noch mit Hofm. blofs als das bekehrte Israel in den letzten Zeiten denken. — Der Grund, warum von vier Schmieden die Rede ist, liegt ohne Zweifel in den vier Hörnern. Die Meinung von Baumg. I, 203. 204, dafs die Schmiede das Menschliche in den drei letzten danielischen Weltreichen und die Vollendung der Menschheit im Reiche Gottes im vierten, wodurch das Thierische der vier danielischen Weltreiche (Hörner) überwunden worden sei, bezeichnen, ist deshalb unzulässig, weil dann das letzte Weltreich, d. i. das Reich Gottes für das vorhergehende ein zerstörender Schmied sein würde. Da der völlige Sieg des Gottesreichs, welches im A. B. sich nur auf einen geringen Theil der Erde erstreckte, im N. B. aber sich über die ganze Erde erstrecken und alle Völker der Erde umfassen soll, erst in diesem über die Heidenwelt errungen ist, so kann man unsere Verheifsung wie bei manchen anderen Stellen auch und hauptsächlich auf die messianische Zeit beziehen, indem nur dieser die Besiegung aller Völker verheifsen wird. Uebrigens sind fast alle Völker, welche Israel feindlich waren und es zerstreut haben, die Assyrer, Chaldäer, Aegypter, Syrer, Römer, Philister u. a. schon längst untergegangen und von mehreren feindlichen Völkern, wie den Ammonitern, Moabitern, Edomitern und Philistern ist selbst ihr Name verschwunden. Dafs nicht blofs die Chaldäer, welchen häufig die Zerstreuung Israels zugeschrieben wird, sondern auch andere Völker, namentlich die benachbarten, sich dabei betheiligt haben, ersehen wir aus Jes. 11, 11; Ps. 137, 7; Jer. 12, 14; Ezech. 35, 5; vgl. Jes. 13—23; Jer. 46—51; Ezech. 25—32; Zeph. 2. Kliefoth versteht unter den vier Hörnern die Weltmacht in der ganzen Ausdehnung ihrer geschichtlichen Evolution, weshalb auch nicht an eine einzelne dem Volke Gottes von der heidnischen Weltmacht widerfahrende Schädigung oder Zerstreuung zu denken sei, weder mit Hitzig u. s. w. an die vor den Tagen Sacharjah's Israel widerfahrene, noch mit Hofm. an die

dem Volke Gottes in den letzten Zeiten bevorstehende Zerstreuung; indem diese Erklärung eine dem Sinne des Gesichtes widerstreitende Beschränkung sei.

Nach אֲשֶׁר־זֵרוּ אֶת־יְהוּדָה, welche Worte der Alex. (*κέρατα*) *τὰ διασκορπίσαντα τὸν Ἰούδα* wiedergiebt, hat derselbe noch den Zusatz *καὶ τὸν Ἰσραὴλ κατέαξαν* (*et Israelem confregerunt*), wofür sich im Hebräischen keine entsprechende Worte finden. Der Uebersetzer oder ein Abschreiber hat diese Worte wahrscheinlich ergänzt, weil V. 2 Israel neben Juda erwähnt wird. Die Worte: לְהַחֲרִיד אֹתָם לְיַדּוֹת אֶת־קַרְנוֹת הַגּוֹיִם hat der Alex. wiedergegeben: *τοῦ ὀξῦναι αὐτὰ εἰς χεῖρας αὐτῶν τὰ τέσσαρα κέρατα, τὰ ἔθνη, ut exacuant ea in manibus suis quatuor cornua, gentes*, weil er לְיָדוֹת statt לְיַדּוֹת und לְהָחֵד oder להחדיד von חָדַד *scharf sein*, in Hiph. *schärfen* statt לְהַחֲרִיד las. Statt אֶל־אֶרֶץ יְהוּדָה hat der Alex. אֶל־אֶרֶץ יְהוָֹה gelesen, indem er übersetzt: *ἐπὶ τὴν γῆν κυρίου*. Der Syr. hat die Worte אֹתָם לְיַדּוֹת übergangen, weil er sie nicht verstand, und כְּפִי־אִישׁ giebt er wörtlich wieder ܐܝܟ ܦܘܡܗ ܕܓܒܪܐ *velut os viri*. Auch 2, 4 hat der Syr. לֵאמֹר nach וַיֹּאמֶר übergangen und ܠܝ *mir* ergänzt.

3) Der Engel mit der Meſsschnur.

In diesem dritten Gesichte, welches nur erfreuliches Inhaltes ist, schaut der Prophet zuerst einen Mann (Engel) mit einer Meſsschnur in seiner Hand, der dem Propheten auf seine Frage, wohin er gehe, antwortet, daſs er die Absicht habe, den Umfang des neuen Jerusalems abzumessen und nach Länge und Breite zu bestimmen. Hierauf erblickte der Prophet den angelus interpres, den ein ihm entgegenkommender Engel aufforderte, zu ihm zu eilen und ihm anzuzeigen, daſs das neue Jerusalem wegen der stark zunehmenden Bevölkerung und seines vielen Viehes nicht durch Mauern eingeschlossen und begränzt werden solle, und daſs Jehova selbst Jerusalem eine feurige Mauer

sein, und daſs er es mit seiner Gegenwart ehren werde. Nach dieser frohen Verheiſsung ergeht die Aufforderung an das nach den vier Winden des Himmels zerstreute, namentlich im Norden weilende Bundesvolk, nach Zion, in das Land der Väter zurückzukehren. Hierauf folgt die fernere frohe Verheiſsung des von Jehova gesandten Schutzengels, daſs jener das Bundesvolk vor den ihm feindlichen Völkern, welche es beraubt hatten, wie einen Augapfel schützen wolle und jene eine Beute ihrer Knechte werden sollen. Hieraus soll das Bundesvolk erkennen, daſs er von Jehova gesandt sei. Dann folgt eine Aufforderung an die Bewohner Jerusalems, darüber zu frohlocken, daſs Jehova in ihrer Mitte wohnen und die Heidenvölker sich zu ihnen wenden und in ihrer Mitte wohnen würden. Diesen wird noch die Versicherung beigefügt, daſs Jehova sich Judas als seines Erbtheils wieder annehmen, Jerusalem wieder erwählen und Ruhe und Friede in seiner Gemeinde herrschen werde. Hiernach verkündigt dieses Gesicht „eine Erweiterung des neuen Jerusalems zur Aufnahme aller zurückkehrenden Gefangenen und der noch dazu kommenden Bekehrten aus den Heiden" (Umbr.). Nach Kliefoth zeigt das dritte Gesicht 2, 5—17 (1—12) dem Propheten, nachdem er im zweiten demselben vorgeführt worden, wie die Weltmacht in allen ihren geschichtlichen Evolutionen durch den allmächtigen Arm Gottes zertrümmert werden würde, weil sie dem Volke Gottes auf allen Punkten seiner geschichtlichen Entwickelung sich feindlich erweise, die Entwickelung des Volkes Gottes zum schlieſslichen Siege und Segen. Dies Gesicht selbst neben seiner Deutung sei vollständig in den VV. 5—9 enthalten, indem das, was in den Versen 10—17 nachfolge, eine prophetische Rede und dem Gesichte angefügt sei, um von dem Inhalte desselben die Anwendung auf die Gegenwart zu machen, deren Inhalt aber zugleich den Inhalt des Gesichtes näher begründe und weiter führe.

V. 5—9 (1—5) : וָאֶשָּׂא עֵינַי וָאֵרֶא וְהִנֵּה־אִישׁ וּבְיָדוֹ חֶבֶל מִדָּה : וָאֹמַר אָנָה אַתָּה הֹלֵךְ וַיֹּאמֶר אֵלַי לָמֹד אֶת־יְרוּשָׁלַםִ לִרְאוֹת כַּמָּה־רָחְבָּהּ וְכַמָּה אָרְכָּהּ : וְהִנֵּה הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי יֹצֵא וּמַלְאָךְ אַחֵר יֹצֵא לִקְרָאתוֹ : וַיֹּאמֶר אֵלָו רֻץ דַּבֵּר אֶל־הַנַּעַר הַלָּז לֵאמֹר פְּרָזוֹת תֵּשֵׁב יְרוּשָׁלַםִ מֵרֹב אָדָם וּבְהֵמָה בְּתוֹכָהּ : וַאֲנִי אֶהְיֶה־לָּהּ נְאֻם־יְהוָה חוֹמַת אֵשׁ סָבִיב וּלְכָבוֹד אֶהְיֶה בְתוֹכָהּ : *Und ich erhob meine Augen und sah, und siehe da ein Mann und in seiner Hand eine Meſsschnur. Und ich sprach : wohin gehest du? und er sprach zu mir : Jerusalem zu messen, zu sehen, wie viel ihre Breite und wie viel ihre Länge sein wird. Und siehe, der Engel, der mit mir redete, ging aus, und ein anderer Engel ging aus, ihm entgegen. Und er sprach zu ihm : eile, sage zu jenem Jünglinge* (Ew. : *Knabe*) *sprechend : als offenes Land* (Rück., de Wett. : *Dorfwiese*) *wird Jerusalem da liegen* (Rück. : *wohnen*) *wegen der Menge von Menschen und des Viehs in ihrer Mitte, und ich werde ihr sein — ist der Spruch Jehovas, eine feurige Mauer ringsum, und zur Herrlichkeit werde ich sein in ihrer Mitte.*

Nach diesen Worten erschienen dem Propheten im dritten Gesichte drei Personen, 1) ein Mann mit der Meſsschnur, der dem Propheten auf die Frage, wohin er gehe, die Antwort ertheilt, daſs er den künftigen Umfang Jerusalems ausmessen wolle, 2) der dollmetschende Engel, der angelus interpres, und 3) ein anderer demselben entgegengehender Engel, der ihn auffordert, dem Propheten, der als Jüngling bezeichnet wird, die Mittheilung zu machen, daſs Jerusalem wegen der groſsen Menge der Menschen und des Viehes offen liegen bleiben werde, und daſs Jehova dem erweiterten Jerusalem eine feurige Mauer und sichere Schutzwehr sein werde und seine Herrlichkeit in demselben offenbaren wolle. Das neue erweiterte Jerusalem soll sich hiernach einer groſsen Bevölkerung und des besonderen Schutzes Jehovas und seiner beglückenden Gegenwart zu erfreuen haben. Daſs nicht der angelus interpres dem anderen Engel die von V. 6 folgende Kunde

bringen soll (Rosenm., Maur., Hitzig, Ewald, Umbreit), sondern der andere entgegenkommende jenem, erhellt daraus, dafs der מַלְאָךְ אַחֵר eben derjenige ist, welcher entgegengeht. Wer einem Andern entgegengeht, thut dieses, um ihm etwas mitzutheilen, und nicht umgekehrt derjenige, auf welchen Jemand ungerufen zueilt. Uneinig sind die Ausleger darüber, wer der Mann sei, der die Mefsschnur in der Hand trägt. Raschi, Osiander, J. H. Michaelis, Rosenm. u. A. meinen, dafs derselbe mit dem angelus interpres dieselbe Person sei. Allein dagegen spricht, dafs beide ganz verschieden bezeichnet werden und der angelus interpres erst erscheint, nachdem der andere Engel sich entfernt hat. Der Mann mit der Mefsschnur ist wahrscheinlich kein anderer, als der מַלְאַךְ יְהוָה. Hierfür spricht zuvörderst, dafs diesem ganz passend die Erweiterung Jerusalems zugeschrieben wird, weil er der Schützer und Führer Israels ist. Hierzu kommt, dafs er eine höhere Würde besitzt als ein niederer Engel, da er einen anderen Engel an den angelus interpres absendet und ihm Aufträge ertheilt. Für diese Erklärung spricht auch die Uebereinstimmung mit Dan. Kap. 12, wo dieselben Personen, Michael, der Engel Jehovas, in Begleitung des Engels Gabriel, des angelus interpres und eines anderen Engels auftreten. Ist aber der Mann mit der Mefsschnur der Engel Jehovas, was auch Hieron. annimmt, und dieser der Messias, der als Gottmensch erscheinen sollte, so wäre derselbe im A. B. den Propheten schon als אִישׁ *Mann* erschienen. Aus den angegebenen Gründen müssen wir die Meinung Maurer's, Hitzig's und Umbreit's, dafs der Mann mit der Mefsschnur und נַעַר *Jüngling*, dieselbe Person sei, als eine unbegründete und verwerfliche bezeichnen. Nach Hitzig soll der dollmetschende Engel der Engel Jehovas, nach Neumann daher der מַלְאָךְ אַחֵר sein. Die Juden hielten nach Hier. für den *anderen Engel* den Engel Gabriel. Die Bezeichnung des Propheten als נַעַר soll wohl zunächst auf sein

jugendliches Alter hindeuten, was auch Köhler annimmt. Nach mehreren Auslegern soll dieser Bezeichnung etwas Anderes zu Grunde liegen. Schon Hier. bemerkt: „ad comparationem dignitatis angelicae omnem humanam naturam pueritiam vocari, quia non angeli in nos, sed nos in angelos proficimus." Aehnlich Vitringa: „hominem brevis aevi multarum rerum imperitum, coelestium maxime ignarum non tam contemtus, quam differentiae causa appellat נַעַר, et liceat dicere rudem, multa docendum, quo eodem sensu Ezechiel passim בֶּן אָדָם appellatur." Hengst. verbindet beide Beziehungen, indem er schreibt: „Das jugendliche Alter des Propheten wird deshalb hervorgehoben, weil die Jugend ein Typus der Beschaffenheit des Menschen im Verhältnifs zu Gott und seinen heiligen Engeln ist." Allein für die Hindeutung auf die menschliche Unerfahrenheit und Kurzsichtigkeit des Propheten liegt im Zusammenhange kein Grund. Soll die Einwohnerschaft Jerusalems so zahlreich und der Besitz an Vieh so grofs sein, dafs es mit keiner Mauer eingeschlossen werden kann, so ist diese Bestimmung im A. B. nicht erfüllt worden. Ist Jerusalem aber ein Typus der gläubigen Gottesverehrer, oder der Kirche, so kann mit Rücksicht auf andere Stellen, nach welchen auch die Heidenvölker nach Jerusalem strömen sollen, um das göttliche Gesetz kennen zu lernen (Jes. 2, 2 ff.; Mich. 4, 1 ff.), angenommen werden, dafs auch hier von der durch den Eintritt der Heiden in das Gottesreich entstandenen zahllosen Vermehrung, welche nach Christi Ankunft erst stattgefunden hat, die Rede ist.

פְּרָזָה, welches nur im Plural פְּרָזוֹת vorkommt, bezeichnet einen *ausgebreiteten, ebenen, flachen Ort*, also eine offene Gegend und plattes Land im Gegensatze zu den mit Mauern umgebenen Städten (Esth. 8, 19; Ezech. 38, 11 mit אֶרֶץ *Flachland*), nach Kliefoth *loca aperta*, wodurch der Prophet ausdrücken wolle, dafs Jerusalem „als eine Mehrzahl und Vielzahl von offenen Orten wohnen werde."

Hier. *giebt* תֵּשֵׁב פְּרָזוֹת durch *absque muro habitabitur* und der Syr. פְּרָזוֹת durch ܒܩܘܪܝܐ *in ruribus*, Sym. *ἀτειχίστως, absque muro*, Theodot. *εἰς πλάτος, in latitudinem* wieder. — Das Zeitwort פָּרַז s. v. a. פָּרַשׂ, פָּרַשׂ, פָּרַץ bezeichnet *ausdehnen, ausbreiten, eben, flach machen*, wie das entsprechende arab. فرز, daher פְּרָזִי *ein Flachländer, Bewohner des platten Landes*, Esth. 9, 19; 1 Sam. 6, 18, vgl. Delitzsch, Comment. z. Habak. S. 183 f.; vgl. Jes. 49, 19. 20; Ez. 38, 11; Mich. 5, 10. — Der Alex. las פְּרִיָּה oder פְּרִיּוֹת statt פְּרָזוֹת, denn er übersetzt *κατακάρπως, frugifere*. Es konnte das ז leicht mit י verwechselt werden (1).

---

(1) Nach Kliefoth bezeichnet die Weissagung 2, 8: „Jerusalem werde פְּרָזוֹת daliegen": Jerusalem wird aus einer Anzahl offener und zerstreuter Orte bestehen, und ist deren Sinn: „künftig wird Jerusalem nicht allein so erweitert sein, daſs die Menge seiner Bewohner nicht zu zählen ist, sondern es wird darüber auch seine Gestalt verändern, und nicht mehr in der Form einer meſsbaren, mit Mauern und in gewissen äuſserlichen Grenzen eingeschlossenen Stadt wohnen, sondern aus einer Vielheit offener und zerstreuter Orte bestehen. Es wird eben eine Zeit kommen, wo Begriff und Wesen Zions andere werden, wo Zion nicht mehr Eine äuſserlich umgrenzte Stadt, sondern eine über die Erde zerstreute Stadt Gottes ohne Mauern und örtliche Umgrenzung sein wird." Dieses ist dadurch erfüllt, „daſs Israel zur Christenheit geworden ist" S. 81; Israel nach dem Fleische ist ein Israel des Geistes geworden, und so Zion die zerstreut wohnende unsichtbare (?) und unmeſsbare Gottesstadt. So ist denn auch der „heilige Boden" (V. 16) kein diesseitiger, sondern die neue verklärte Erde (S. 86), auf welcher das neue Jerusalem liegen wird, der Wohnort des geretteten gläubigen Israel, während auf der Erde umher die gläubigen Völker wohnen (S. 279). Es sei nicht an dem (S. 283), daſs kraft Kap. 14, 16 f. auf der alten Erde der alttestamentliche Cultus wieder aufgerichtet werden wird; Jerusalem Kap. 14, 21 ist das nunmehr bekehrte und auf die neue Erde hinübergerettete Israel nach dem Fleische, und Juda (ebendaselbst), der meist aus den Heiden gesammelte Theil der Christenheit, das wahrhaftige Volk Gottes (S. 147), welches Kap. 10, 9 f. mit nichten nach Palästina zum tausendjährigen Reiche zurückgeführt wird; — beide werden als Ein heilig Volk Gottes zusammengeschlossen sein: welcher Gedanke a. a. O. „durch Vermittlung der Kochtöpfe ausge-

Statt einer starken und hohen Mauer will Jehova selbst Jerusalem ein sicherer Schutz sein, wie eine Mauer von Feuer, welches jeden Angreifer fernhält oder verzehrt, vgl. Jes. 4, 5; 5 Mos. 4, 26. — Die zahlreichen Einwohner Jerusalems will Jehova nicht bloſs schützen, sondern er will auch unter ihnen wohnen und zu ihrer Verherrlichung dienen. Die volle Erfüllung dieser Verheiſsung hat erst in der christlichen Kirche stattgefunden. V. 6 hat der Alex. וָאֹמַר *καὶ εἶπα πρὸς αὐτὸν* wiedergegeben und also *πρὸς αὐτὸν*, wofür kein Manuscript ein entsprechendes Wort hat, ergänzt. — Das ה in אָרְכָּהּ, welches der Alex. *τὸ μῆκος* wiedergiebt, scheint er nicht als Suffix angesehen und אַרְכָּה Chald. *Länge* gelesen zu haben. — יֹצֵא (Hier. *egrediebatur*) hat der Alex. nach Vermuthung *εἱστήκει* wiedergegeben. Das הִנֵּה V. 7 hat der Syr. übergangen; doch wird es von den übrigen alten Uebersetzern ausgedrückt. — Nach אֵלָיו V. 8 hat der Alex. *λέγων* ergänzt. Das לֵאמֹר hat der Syr. wieder übergangen. הַלָּז *dieser*, wofür die vollständigere Form הַלָּזֶה ist, entspricht dem arab. ٱلَّذِي und ist aus dem Art. הַל und זֶה zusammengesetzt; vgl. Gesen. §. 33, Anm. 1. thes. p. 406 und Ew. §. 1836. — Die Worte : חוֹמַת אֵשׁ סָבִיב *eine feurige Mauer ringsum* hat der Syr. erklärend ܐܝܟ ܫܘܪܐ ܕܢܘܪܐ *tanquam murus ignis* wiedergegeben und סָבִיב übergangen. Die Worte : וַאֲנִי אֶהְיֶה לָּהּ *und ich werde ihr sein* übersetzt er ebenfalls erklärend ܘܐܢܐ ܐܗܘܐ ܒܡܨܥܬܗ *et ego ero in medio ipsius.*

---

sprochen wird." Der Meinung, daſs unsere Stelle vom tausendjährigen Reiche handle, stehen aber mehrere wichtige Gründe entgegen, die wir aber hier nicht wiederholen wollen. S. uns. Comment. z. Jes. 11, 1—9 im 1. Bde. des Commentars über die mess. Weissagungen b. d. groſsen und kleinen Propheten des A. T.

V. 10. 11 (6. 7) הוֹי הוֹי וְנֻסוּ מֵאֶרֶץ צָפוֹן נְאֻם־יְהוָה כִּי׃ כְּאַרְבַּע רוּחוֹת הַשָּׁמַיִם פֵּרַשְׂתִּי אֶתְכֶם נְאֻם יְהוָה׃ הוֹי צִיּוֹן הִמָּלְטִי יוֹשֶׁבֶת בַּת־בָּבֶל׃ *Hui Hui fliehet aus dem Lande des Nordens, ist der Ausspruch Jehovas! denn gleich den vier Winden des Himmels habe ich euch ausgebreitet, ist der Ausspruch Jehovas. Hui Zion, rette dich, du Bewohnerin* (Ew.: *Bürgerin*) *der Tochter Babels.*

In diesen Worten des Propheten läſst Jehova durch seinen Engel die noch unter den Heiden, namentlich in Babylon weilenden Israeliten, welche er zur Strafe unter die Heiden zerstreut hat, auffordern, in das Land der Väter wieder zurückzukehren, um dadurch dem Unglück, welches über jene kommen werde, zu entgehen, und sich darin seines Schutzes und seiner Gegenwart zu erfreuen. Das Flüchten und Sichretten weiset deutlich auf ein den Heiden, namentlich Babylon bevorstehendes Unglück hin. Daſs namentlich über Babylon unter Darius Hystaspes eine schwere Züchtigung wegen seiner Empörung verhängt worden, haben wir bereits oben erwähnt. Konnten die zu Babylon wohnenden Judäer auch dadurch, daſs sie dasselbe verlieſsen, der schweren Züchtigung, welche Darius über die empörte Stadt verhängte, entrinnen, so dürfen wir doch die Aufforderung zur Flucht und Rettung nicht auf jene beschränken, weil nicht bloſs von Babylon, sondern auch vom Lande des Nordens und einer Zerstreuung in die vier Weltgegenden die Rede ist. Palästina nördlich lag auch Assyrien, wohin die 10 Stämme gefangen abgeführt worden waren. Da vor der Herrschaft der Perser Assyrien unter der chaldäischen Herrschaft stand und zu dem babylonischen Reiche gehörte, so müssen wir die Aufforderung auch an die in dem alten Assyrien weilenden Israeliten gerichtet annehmen. Wir sind zu dieser Beziehung um so mehr berechtigt, weil dem ganzen Bundesvolke eine Rückkehr nach dem Lande der Väter, und der Eintritt in das neue Gottesreich, in welches selbst die

Heiden dereinst eintreten sollen, von mehreren Propheten verheifsen wird. Die Rückkehr aus dem Exile wird öfters mit der Bekehrung zu Christo in Verbindung gebracht und der Eintritt in das neue Gottesreich als eine Rückkehr nach Palästina bezeichnet.

Die Worte V. 10—17 spricht nach V. 12 (אַחַר כָּבוֹד שְׁלָחַנִי) noch der מַלְאָךְ אַחֵר, welchen der Mann mit der Mefsschnur an den angelus interpres gesandt hatte. — Das Ausrufswort הוֹי, welches 1) als Ausruf der Drohung: *wehe! hei! oi!* (Jes. 1, 4; 5, 8. 11. 18. 20. 21; Jer. 48, 1), 2) als Ausruf der Trauer: *ach wehe!* (1 Kön. 13, 30; Jes. 17, 12) und 3) als Ausruf der Ermahnung, wie hier: *heus! he!* (Jes. 18, 1; 55, 1) gebraucht wird, kann man füglich beibehalten und durch *hui!* wiedergeben. Mehrere, wie de Wette, Ew., Umbr., geben es durch *höret*, andere durch *o!* wieder. Dem Impr. נֻסוּ *fliehet* ist וְ copulat. vorgesetzt, weil darin eine Aufforderung liegt, auf die Anrede sorgsam zu achten.

Da die Aufforderung zur Flucht und Rückkehr (vgl. Jes. 48, 20; 52, 1. 12) nicht blofs an die von Nebucadnezar ins Exil nach Babylon abgeführten Judäer, sondern an das ganze im Exil weilende Bundesvolk gerichtet ist, so haben wir unter „Land des Nordens" auch die Länder des früheren assyrischen Reichs zu verstehen, wohin von den assyrischen Königen Tiglatpilesar und Salmanasser die Bewohner des Zehnstämmereichs abgeführt worden waren. Hierfür spricht auch, dafs Assyrien nördlich von Palästina lag. Die Bewohner Babylons, welches der Stadt Jerusalem gegen Morgen lag, können nur in so weit Nordländer genannt werden, als die chaldäischen Heere nicht durch die arabische Wüste, sondern von Norden oder von Nordosten in Juda einfielen (Jer. 6, 22; 10, 22) und in den chaldäischen Heeren Bewohner des früheren assyrischen Reiches waren. Jeremias konnte daher 1, 14 von den chaldäischen oder babylonischen Heeren sagen, dafs von Mitternacht das Unglück über die Bewohner

Palästina's kommen werde. Mehrere Ausleger (Grotius, Drusius, Seb. Schmid, Hitzig, Neumann, Bunsen, Kliefoth, der פֵּרַשְׂתִּי für ein praeteritum propheticum *ich will ausbreiten* erklärt) sind der Meinung, daſs der Grund, warum Israel aus dem Lande des Nordens fliehen soll, darin liege, daſs Jehova jetzt dasselbe segnen und vermehren und dadurch nach allen vier Winden hin ausbreiten wolle. Gegen diese Auffassung spricht aber das Flüchten und Sichretten, welches auf ein Babel bevorstehendes Strafgericht hinweist. Wir haben daher פֵּרַשׂ, welches in Piel nicht bloſs *ausbreiten* (die Hände), Ps. 143, 6; Jes. 1, 15; 65, 1, sondern auch *zerstreuen*, Ps. 68, 15, und in Niph. *zerstreut werden*, Ezech. 17, 21, bezeichnet, hier mit Hier. in der Bedeut. *des Zerstreuens* zu fassen. Gegen jene Erklärung spricht auch das Perf. פֵּרַשְׂתִּי (Hier. *dispersi*), welches sich auf die Vergangenheit bezieht. Der Alex. hat, weil er unsere Worte von der Rückkehr aus dem Exil erklärte, פֵּרַשְׂתִּי unrichtig durch συνάξω wiedergegeben.

Die Präpos. כְּ vor אַרְבַּע ist hier mit Umbreit, Hitz., Ew., Neum. als Vergleichungspartikel zu fassen, um die groſse Zerstreuung nach den vier Winden zu bezeichnen. Der Alex., welcher כְּאַרְבַּע ἐκ τῶν τεσσάρων (ἀνέμων) wiedergiebt, scheint מֵאַרְבַּע gelesen zu haben. יוֹשֶׁבֶת בַּת־בָּבֶל, welche Worte der Chald.: אִשְׁתְּזִבִי וְאֶתָא דְּיָתְבָא בִּמְדִינַת בָּבֶל *evade et veni qui habitas in provincia Babylonis* wiedergiebt, ist hier wohl nicht: *du Bewohnerin, Tochter Babels*, sondern *du Bewohnerin der Tochter Babels* zu übersetzen und בַּת־בָּבֶל als Bezeichnung Babylons zu fassen, wie Jes. 1, 8 בַּת־צִיּוֹן als Bezeichnung der Stadt Jerusalem, vgl. Jes. 10, 32; Ps. 9, 15. Obgleich בַּת, wenn es mit Städtenamen verbunden ist, gewöhnlich die Einwohnerschaft bezeichnet, wie בת צר *Tochter Tyrus* für Einwohner von Tyrus, Tyrier, Ps. 45, 13, *Tochter Jerusalems* für Einwohner Jerusalems, Jes. 37, 22, so steht, da Begriffe von Stadt und Einwohnerschaft in einander flieſsen, wie die von Land und Volk,

z. B. Jes. 18, 2, doch auch בַּת für die Stadt selbst, so dafs Bewohnerin der Tochter Babels s. v. a. Bewohnerin Babels ist. In diesem Sinne scheint auch der Alex., der *οἱ κατοικοῦντες θυγατέρα Βαβυλῶνος*, *qui habitatis filiam Babylonis* übersetzt, die Worte gefafst zu haben. — Hiernach sind also an unserer Stelle die zu Babel wohnenden Judäer gemeint. Man hat daher nicht nöthig : *Bewohnerin, Tochter Babels* zu übersetzen und unter Tochter Babels die zu Babel wohnenden Judäer zu verstehen. Der Grund, warum בַּת in jener Verbindung die Einwohner bezeichnet und בַּת für בָּנִים gebraucht wird, liegt darin, dafs die Feminalformen gern als Collectiva gebraucht werden, insbesondere in der Poesie. Ebenso bezeichnet im Syrischen ܒܪܬ ܐܒܪܗܡ *Tochter Abrahams*, die Söhne, Nachkommen Abrahams. Rückert übersetzt : *Anwohnerin der Tochter Babels*, ähnlich Hieron. : *quae* (Sion) *habitas apud filiam Babylonis*. Für diese Erklärung liefse sich anführen, dafs יָשַׁב auch in der Bedeutung : *bei etwas wohnen*, Ezech. 26, 17; 1 Mos. 4, 20, und *unter etwas wohnen, bewohnen*, Ps. 22, 4; 107, 10 vorkommt. Hiernach würde בַּת die Einwohner Babels bezeichnen können.

V. 12. 13 (8. 9) : כִּי כֹה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת אַחַר כָּבוֹד שְׁלָחַנִי אֶל־הַגּוֹיִם הַשֹּׁלְלִים אֶתְכֶם הַנֹּגֵעַ בָּכֶם נֹגֵעַ בְּבָבַת עֵינוֹ׃ כִּי הִנְנִי מֵנִיף אֶת־יָדִי עֲלֵיהֶם וְהָיוּ שָׁלָל לְעַבְדֵיהֶם וִידַעְתֶּם כִּי־יְהוָה צְבָאוֹת שְׁלָחָנִי׃
Denn so spricht Jehova der Heerschaaren : Nach Ehre (Rück. : *Ruhm*, de Wett., Köhl. : *Herrlichkeit*) *hat er mich gesandt zu den Heiden, die euch beraubten. Wer euch anrührt, rührt an seinen Augapfel; denn siehe, ich schwinge meine Hand über sie, und sie werden eine Beute denen, die ihnen dienen, und ihr werdet erkennen, dafs Jehova der Heerschaaren mich gesandt hat.*

Nachdem der Engel Jehovas bemerkt hat, dafs er zur Ehre und Verherrlichung Jehovas an die Feinde, die sein Volk, welches ihm theuer und werth wie ein Augapfel sei, beraubt hätten, gesandt worden sei, verkündigt er, dafs er

die Feinde bestrafen werde und daſs sie denen zur Beute werden sollen, welche ihnen dienstbar gewesen. Nach dieser Verkündigung soll der Engel Jehovas die Feinde seines Volkes nicht bloſs für ihren an demselben begangenen Frevel strafen, sondern sie demselben auch dienstbar machen : Sie, die übermüthigen Herrscher des Bundesvolkes, sollen dessen „Beute“ werden. Dieser Sieg wird dem Bundesvolke aber hauptsächlich zu Theil durch den mit höherer Macht ausgerüsteten Engel Jehovas. Die Ehre des Sieges und der Unterwerfung der Feinde gebührt daher also zunächst Jehova, dem Sender, welcher seinen Gesandten Macht zum Siege verliehen. Da diese tröstliche Verheiſsung aber nicht in den Siegen der Makkabäer über die feindlichen Völker ihre volle Erfüllung erhalten hat, so muſs sie auch auf die messianischen Zeiten, in welchen der Stifter des neuen Bundes alle Völker besiegen soll, bezogen werden. Zu dieser Beziehung sind wir um so mehr berechtigt, wenn wir auf die folgenden Verse Rücksicht nehmen. Denn nach V. 14. 15 wird Jehova nicht bloſs zu Jerusalem wohnen und es durch seine Gegenwart verherrlichen, sondern es soll auch ein groſser Zudrang der Heidenvölker zur Theokratie stattfinden. Daſs Jerusalem als Sitz der Theokratie und des Königs häufig Typus des neuen Gottesreiches, der Kirche Christi ist, haben wir bereits öfter bemerkt und dargethan.

Die Worte, die Jehova zu seinem Engel spricht, sind diesem in den Mund gelegt; weshalb von Jehova in der dritten Person und von dem Jehovas Auftrag ausführenden Engel in der ersten Person die Rede ist. — Israel wird der Augapfel Jehovas genannt, um dasselbe als ihm theuer und werth zu bezeichnen, vgl. 5 Mos. 32, 10; Ps. 7, 2; 17, 8; Sir. 17, 18. Mit Ausnahme des Hieron., welcher בְּבָבַת עֵינִי *meinen Augapfel* gelesen hat, lesen alle alten Uebersetzer, wie der receptirte Text בְּבָבַת עֵינוֹ *seinen* Augapfel. Nach Hier. würde also der Engel sagen, daſs ihm Israel theuer und werth wie sein Augapfel sei. —

Da hier dem Engel Jehovas der Sieg über die Feinde des Volkes Gottes zugeschrieben wird, wie an zahlreichen anderen Stellen, Ps. 2. 210; Jes. 9, 7; 11, 4 u. a. dem Messias, so kann man mit Grund beide für identisch halten und mit Theod., Hier. und vielen anderen Ausl. unter dem Engel Jehovas den Sohn Gottes, welcher vom Vater zum Heile der Menschen gesandt ist, verstehen. Nach Theodoret werden an unserer Stelle zwar zwei Personen, der Vater als der Sender und sein Sohn als Gesandter unterschieden, aber doch beiden gleiche Würde zuerkannt.

אַחַר כָּבוֹד וגו' fafst man wohl am besten als Relativsatz mit ausgelassenem Relativum : *welcher nach Ehre mich gesandt hat* u. s. w. Uneinig sind die Ausleger über die Bedeutung des אַחַר. Neumann hält wie Osiander es für ein Adverb. temp. *hernach, einst.* כָּבוֹד soll dann Subject sein und das Perfect. שְׁלָחַנִי das Perfect. prophet. Er übersetzt daher : *einst sendet Glorie mich zu den Völkern, die euch plündern.* Gegen diese Erklärung spricht aber, dafs אַחַר in der Bedeutung *in Zukunft, einst* nicht im Gebrauch ist und dem אַחַר eine Aussage vorausgeht, nach welcher erst das mit אַחַר Eingeleitete eintritt, vgl. 1 Mos. 10, 18; 18, 5; 24, 55; 30, 21; 38, 30 u. s. w. (Köhler). Eine solche Aussage fehlt aber hier. Hierzu kommt, dafs כָּבוֹד auch nicht als concretum, der *Herrliche, Majestätische* vorkommt und keinen Artikel hat. Bezeichnet אַחַר nicht *hernach, einst,* so kann man es mit Osiander auch nicht postea gloriose mittet me Pater coelestis erklären. Die Meinung von Grotius, der unter אַחַר כָּבוֹד den Engel Michael versteht und : Michael creatur אַחַר כָּבוֹד, quia est *ἀπαύγασμα* quoddam (effulgentia quaedam) dei erklärt, ist ebenfalls unzulässig, weil sie ganz willkürlich und gesucht ist. Sind also die angeführten Deutungen unzulässig, so mufs man אַחַר als Präpos. örtlich in der oft vorkommenden Bedeutung *nach*, eig. *hinten*, *hinter*, *her*, wie 2 Kön. 11, 6; 25, 5; Ps. 68, 26; Job 2, 9 fassen, so dafs *hinter der Ehre her* soviel ist als : der Ehre folgend, um sie zu

erreichen und zu erlangen. Nach Hengst. und Schmieder, die ebenfalls אַחַר als Präpos. fassen, soll *nach Ehre* s. v. a. *nachdem ihr zur Ehre gebracht worden seid*, bezeichnen. Dagegen spricht aber, dafs nicht über die Feinde Israels Gericht gehalten werden soll, nachdem dasselbe bereits verherrlicht ist; sondern dafs die Verherrlichung nach dem Gerichte folgen soll, vgl. Sach. 14; Joel 3; Ezech. 36, 2—15. — Böttcher meint אַחַר כָּבוֹד sei so viel als : *mit einem ehrenvollen Auftrage*; denn er schreibt de inferis. Dresdae 1846, p. 213 sq. : post honorem me misit nihil aliud est nisi hoc : proposito mihi honore, ut assequerer honorem, honorifico cum mandato misit me; nam et ad tristia et turpia mitti poterant legati divini. Dem steht jedoch entgegen, dafs nicht vom Auftrage, sondern von der Absicht und dem Zwecke der Sendung die Rede ist, sowie dafs ein von Jehova ertheilter Auftrag nur ehrenvoll sein kann. Hitzig, Ewald, Schlier erklären : „*nach der Ehre des Erfolges*“ s. v. a. nicht umsonst, nicht ohne Wirkung. Allein dieser Erklärung widerstreitet der Umstand, dafs das, zu dessen Verrichtung Jehova, als der eine wahre Gott, seinen Engel aussendet, nothwendig zu Stande kommen mufs und daher dieser Gedanke unzulässig ist. Nach Umbr. soll der Engel zur Offenbarung der Herrlichkeit Jehovas von ihm zu den Völkern, die sein Erbe geplündert haben, gesandt worden sein.“ Allein der Engel ist nicht gesandt, um für sich, sondern für Jehova, den Sender, Ehre zu gewinnen. Diese Ehre, welche der Engel durch die Ausführung seines Auftrages Jehova bereiten soll, besteht nach dem Folgenden in der Bestrafung der Heiden, die Israel, sein Volk, unterdrückt haben, und nicht, wie Baumg. I, 258 ff. meint, darin, dafs der Engel die Heiden dahin bringen soll, Jehova Ehre und Anbetung zu erweisen. Aus der Vernichtung der dem Volke Israel feindlichen Weltmächte und aus der Befreiung von denselben sollen sie erkennen, dafs Jehova, der Gott Israels, Macht über sie habe und sein

Volk erretten könne. — Der Chald. giebt die Worte : אַחַר כָּבוֹד wieder : בָּתַל יְקָרָא דַאֲמִיר לְאַיְתָאָה עֲלֵיכוֹן *post gloriam quam vobis adducturum se dixit* wieder, gegen welche erklärende Uebersetzung aber spricht, dafs sie nicht Jehova, sondern Israel die Ehre zuschreibt. Erklärend werden vom Chald. auch die Worte : כִּי הַנֹּגֵעַ בָּכֶם נֹגֵעַ בְּבָבַת עֵינוֹ wiedergegeben : אֲרֵי דְמִנְזַק בְּכוֹן כַּד מוֹשִׁיט יְדֵיהּ לְמִקְרַב בְּגַלְגַּלֵי עֵינוֹהִי quisquis enim detrimentum infert vobis, peraeque ac si manum suam extendat ut tangat pupillam oculi sui. — בָּבָה mit Kamez impuro bezeichnet eig. *Oeffnung*, *Höhlung*, daher wie im Arab. بَابٌ *Thor*, mit עַיִן verbunden *Augapfel*, wie im Syr. ܒܳܒܬܳܐ, ܒܳܒܳܐ und im Chald. בָּבָא, בְּבִתָא eig. *Thor des Auges*, weil die Aufsenwelt durch den Augapfel den Zu- und Eingang zu den Menschen hat. Da יָד *Hand* oft tropisch für *Macht*, *Gewalt* steht, so bezeichnet : „die Hand über Jemanden schwingen" s. v. a. die Macht, hier die Strafgewalt fühlen lassen und Strafe verhängen. In diesem Sinne giebt der Chald. יָדִי wieder מְחַת גְבוּרְתִי *plaga potentiae meae.*

V. 14—17 (10—13) : רָנִּי וְשִׂמְחִי בַּת־צִיּוֹן כִּי הִנְנִי־בָא וְשָׁכַנְתִּי בְתוֹכֵךְ נְאֻם־יְהוָֹה : וְנִלְווּ גוֹיִם רַבִּים אֶל־יְהוָֹה בַּיּוֹם הַהוּא וְהָיוּ לִי לְעָם וְשָׁכַנְתִּי בְתוֹכֵךְ וְיָדַעַתְּ כִּי־יְהוָֹה צְבָאוֹת שְׁלָחַנִי אֵלָיִךְ : וְנָחַל יְהוָֹה אֶת־יְהוּדָה חֶלְקוֹ עַל אַדְמַת הַקֹּדֶשׁ וּבָחַר עוֹד בִּירוּשָׁלָםִ : הַס כָּל־בָּשָׂר מִפְּנֵי יְהוָֹה כִּי נֵעוֹר מִמְּעוֹן קָדְשׁוֹ *Juble und freue dich, Tochter Zions; denn siehe ich komme und wohne in deiner Mitte, ist der Spruch Jehovas. Und viele Völker (Heiden) schliefsen sich an diesem Tage an Jehova an und werden mir zum Volke und ich wohne in deiner Mitte und du wirst erkennen, dafs Jehova der Heerschaaren mich zu dir gesandt hat. Und Jehova nimmt in Besitz Juda als sein Erbtheil auf dem Boden des Heiligthums und erwählt wiederum Jerusalem. — Still, alles Fleisch vor Jehova : denn er ist erwacht (hat sich aufgemacht) aus der Wohnung seines Heiligthums.*

Der Engel Jehovas fordert in diesen Worten die Bewohner Zions auf, sich darüber zu freuen, dafs er nach dem Ausspruche, d. i. nach dem Beschlusse Jehovas zu ihnen kommen und unter ihnen wohnen werde; sie sollen daraus und aus der Bekehrung der Heiden zu Jehova, dem einen wahren Gott, erkennen, dafs er von Jehova gesandt sei. Jerusalem werde dann wieder die Stadt der Erwählung und Juda Jehovas Erbtheil am heil. Orte sein. Diese grofse Gnade, welche dem Bundesvolke und den mit ihm verbundenen bekehrten Heiden zu Theil werden soll, soll alles Fleisch mit staunender Bewunderung aufnehmen. Dafs der Engel, der hier als Gesandter Jehovas redend eingeführt wird, der Führer und Beschützer Israels in der arabischen Wüste auf dem Zuge nach Canaan, der Gesetzgeber auf Sinai, der in der Wolken- und Feuersäule unter ihm gegenwärtig war, der Engel des Herrn, dem göttliche Namen und Thaten zugeschrieben werden, also der im Messias erschienene Sohn Gottes ist, unterliegt gar keinem Zweifel. Der Engel Jehovas erscheint auch an zahlreichen anderen Stellen bei dem Propheten als ein göttlicher Gesandter, der ein Reich stiftet, in welches die Heidenvölker aufgenommen werden. Vgl. uns. oben angeführte Abhandl. über den Engel des Herrn. Da dasjenige, was Sacharja hier vom Engel Jehovas aussagt, erst in V. 6 seine volle Erfüllung erhalten hat und noch erhält, so mufs unsere Stelle nothwendig in ihrer Enderfüllung auf die messianischen Zeiten bezogen werden. Ausschliefslich bezieht sich auf dieselbe, was V. 14. 15 von dem Wohnen desselben zu Jerusalem und dem darauf folgenden Zudrang der Heidenvölker zur Theokratie gesagt wird. Hengst. meint, dafs V. 14 der Engel Jehovas Jehova genannt werde. Allein wenn auch an anderen Stellen, namentl. im Pentateuch, dem Engel Jehovas göttliche Namen gegeben werden, so kann dieses doch nicht von V. 14 gesagt werden. Denn die Worte kann man so fassen, dafs der Engel in der ersten Person ausdrückt,

was Jehova zu ihm gesprochen hatte. — Dafs der hier redend eingeführte Engel mit dem Messias identisch ist, erhellt aus Kap. 9, 9, wo die Ankunft des letzteren dem Volke fast mit denselben Worten angekündigt wird. Denn dort heifst es : „freue dich sehr, Tochter Zions, jubele Tochter Jerusalems, siehe dein König kommt dir.“ Die Erscheinung des Engels Jehovas in dem Messias unter dem Volke verkündigt Sacharja auch Kap. 11. Nach Hier. haben schon die älteren jüdischen Ausleger, wie Kimchi und Abarbanel, unsere Weissagung auf die messianischen Zeiten bezogen; er schreibt nämlich z. d. St. „Haec omnia Judaei sub ἠλειμένῳ (Messia) quem sibi spe vanissima repromittunt, putant carnaliter esse ventura, quod tantam Jerusalem habitura sit beatitudinem, ut prae multitudine hominum et omnium jumentorum, murum habere non possit : sed murus sit ipsius domini defensio : et illius in medio habitantis gloria perfruatur.“ — Durch die Worte רָנִּי וְשִׂמְחִי, welche die innere und sich in Aeufserungen kund gebende Freude bezeichnen, wird auf das grofse Glück, was Israel zu Theil werden solle, hingewiesen. — בַּת צִיּוֹן, welches der Chald. כְּנִשְׁתָּא דְצִיּוֹן *coetus Zionis* wiedergiebt, bezeichnet hier, wie schon oben bemerkt, die Bewohner Zions, wie בַּת בָּבֶל *Tochter Babels* die Bewohner Babylons. Die Partikel כִּי ist Grund angebend.

Als die Hauptursache der Freude und des Jubels giebt der Prophet die Gegenwart des Engels Jehovas, des von Jehova gesandten Erretters und Heilbringers, unter dem Bundesvolke an. Ein Volk, welches diesen in seiner Mitte hat und von ihm geleitet und geschützt wird, kann sich nur freuen und jubeln (1). Die grofse Freude, welche die

---

(1) Die Worte : „denn siehe, ich komme und wohne in deiner Mitte“, übersetzt der Chald. erklärend : אֲרֵי הָא אֲנָא מִתְגְּלֵי וְאַשְׁרֵי שְׁכִנְתִּי בְּגַוִּיךְ *denn siehe ich werde offenbaren und meine Majestät in deine*

Gegenwart jenes Engels dem Bundesvolke bereitet, wird noch vermehrt durch die Bekehrung zahlreicher Heidenvölker, welche in die Theokratie eintreten und mit dem gläubigen Israel ein groſses Volk bilden. Diese Bekehrung der Heidenvölker schildern Jesaia 2, 2 ff. und Micha 4, 1 ff. als ein Hinströmen derselben zum Berge Zion, von wo die richtige Gotteserkenntniſs ausgehen und unter den Völkern der Erde sich verbreiten soll. — בַּיּוֹם הַהוּא *an diesem Tage* (der Chald. בְּעִדָּנָא הַהִיא *tunc temporis*) bezeichnet hier wie an mehreren anderen messianischen Stellen die messianischen Zeiten ohne nähere Beschränkung. — An diesem Tage ist also s. v. a. in der Zeit, wo das Vorherverkündigte sich ereignet. Daſs יוֹם *Tag* auch sonst von einem gröſseren Zeitraume, welcher wie der Tag einen Anfang und Ende hat, gebraucht wird, ist bekannt (1). — Die Worte : „*sie* (die Heiden) werden sich an Jehova anschlieſsen“, wollen offenbar soviel ausdrücken, als : sie werden Jehova als den einen wahren Gott anerkennen, ihn lieben und verehren und von ihm Glück und Heil erwarten. Denn das Anschlieſsen an Jemanden geschieht nur, wenn man nähere Kenntniſs von demselben, namentlich von dessen Vortrefflichkeit und dem Nutzen, welchen die enge Verbindung bringt, erlangt und ihn schätzen und lieben gelernt hat. — לָוָה kommt in der Bedeutung : *sich anschlieſsen, sich verbinden,* Jes. 14, 1; 56, 6; Esr. 9, 27; 4 Mos. 18, 2. 4 mit עַל und 1 Mos. 29, 34 mit

---

Mitte setzen. Ebenso giebt er V. 15 וְשָׁכַנְתִּי בְתוֹכֵךְ „*und ich wohne in deiner Mitte*“ wieder וְאַשְׁרֵי שְׁכִנְתִּי בְּגַוִּיךְ *und ich werde meine Majestät setzen in deine Mitte.* — Den Singular יָדַעַתְּ *du wirst erkennen* giebt derselbe, weil er *Tochter* von den Bewohnern versteht, durch תֵּדְעוּן *ihr werdet erkennen.* wieder, und אֵלַיִךְ *zu dir* durch לְאִתְנַבָּאָה עֲלָךְ *ad vaticinandum ad te.*

(1) Vgl. uns. Abhandl. : „Ueber die Zeitdauer der Schöpfungstage“. Bd. V uns. Beiträge.

-אֶל vor. אֶל־יְהוָה *an Jehova* giebt der Chald. עַל עַמֵּיהּ דַיְיָ *an das Volk des Herrn* wieder, weil er es unschicklich fand, zu sagen, daſs die Heiden sich an Jehova anschlieſsen. — Das : „sie werden mir zum Volke" ist s. v. a. sie werden mein Volk, sie werden mich als ihren Herrn und Beglücker anerkennen und sich von mir leiten und führen lassen. Die Wahrheit dieses Ausspruchs bestätigen alle wahren Anhänger des Messias. Daſs der Erlöser auch nach seinem Heimgange zum Vater noch unter seinen treuen Verehrern mit seinen Gnaden und Gaben wohnt, weiſs jeder wahre Gläubige. Das Erkennen des Gesandten als Gesandten Jehovas setzt eine nähere Kenntniſs des Gesandten selbst und seiner heilbringenden Thaten voraus. Der Gesandte soll als solcher in seinem Leben und Wirken erscheinen, daſs seine Sendung von Jehova, dem einen wahren Gott, keinem Zweifel unterliegt. Dadurch, daſs Juda den Messias als den Gesandten Jehovas anerkennt und seiner Lehre folgt, nimmt Jehova wieder Besitz vom heil. Lande, indem er dann durch seinen Gesandten es beherrscht. — Der „heil. Boden" ist da, wo Jehova sich befindet (2 Mos. 3, 1); der heil. Boden ist das Land Jehovas (Hos. 9, 3), insbesondere die heil. Stadt z. B. Neh. 11, 1 Jerusalem. — Das nur im Imp. apoc. Piel vorkommende הַם vom ungeb. הָסָה bezeichnet : *schweig! still!* Hab. 2, 20; Zeph. 1, 7; Richt. 3, 19; Am. 6, 10. Im Plur. הַסּוּ Neh. 8, 11. — Der Alex., welcher הַם *εὐλαβείσθω, timeat,* und der Syr., welcher ܢܬܪܗܒ *timebit* wiedergiebt, scheinen hier an ein Schweigen aus Furcht gedacht oder חַם oder חסה mit ח gelesen zu haben. Für מִמְּעוֹן *aus der Wohnung* hat der Syr. mit Verwechselung des ע mit ר ohne Zweifel מִמָּרוֹם *aus der Höhe* gelesen. Da der Alex. מִמְּעוֹם durch *ἐκ νεφελῶν, ex nubibus* wiedergiebt, so scheint auch er מִמָּרוֹם gelesen zu haben. Da ferner der Alex. וְשָׁכַנְתִּי *und ich wohne* durch *καὶ κατασκηνώσουσιν* (et habitabunt) wiedergiebt, so scheint er וְשָׁכְנוּ gelesen zu haben. Der

Syr. hat die 3. Person des Sing. wiedergegeben : ܘܢܫܪܐ *et habitabit.* — Der Chald. übersetzt den 15. u. 16. Vers so : ויחסין יי לדבית יהודה חולקהון על ארעא דקודשא ויתרעי עוד בירושלם : ספו כל רשיעיא מן קדם יי ארי אתגלי ממדור קודשיה : *et haereditatem donabit dominus domui Juda partem suam in terra sanctitatis; adhucque gratiam habebit Jerusalem; disperant omnes impii a conspectu domini, quoniam de habitaculo sanctitatis suae apparebit.*

4) Vom Hohenpriester Josua vor dem Engel des Herrn.

In diesem Gesichte, welches sich auf die Entsündigung und Rechtfertigung des Volkes in der Person des Hohenpriesters und auf den Messias bezieht, sieht der Prophet den mit schmutzigen Gewändern bekleideten Hohenpriester Josua vor dem Engel Jehovas stehen, und den Satan zu seiner Rechten, um ihn anzufeinden. Der Satan wird aber von Jehova mit dem Bemerken derb zurückgewiesen, dafs er Jerusalem erwählt habe, und dafs Josua aus dem Unglücke gerettet sei. Die vor dem Engel Jehovas stehenden Diener, niedrige Engel, erhalten von ihm den Befehl, dem Hohenpriester die schmutzigen Kleider auszuziehen und ihm reine anzulegen, wobei demselben gesagt wird, dafs er von ihm seine Sünde wegnehmen wolle. Auf die Bitte des Propheten, der, nachdem er bisher stummer Zuschauer und Referent gewesen, jetzt redend auftritt, dem Hohenpriester auch eine reine Hauptbinde aufzusetzen, setzen die Diener ihm in Gegenwart des Engels Jehovas eine reine Hauptbinde auf und ziehen ihm reine Kleider an. Nach der Entsündigung des Hohenpriesters und in ihm des Volkes erfolgt von Jehova durch den Engel Jehovas die Bestätigung in seinem Amte mit den Worten : „wenn du auf meinen Wegen wandeln und meine Gebote halten wirst, so sollst du mein Haus (Israel) richten und meine Vorhöfe hüten und ich gebe dir Leiter unter diesen meinen Dienern.“ Nachdem dem Hohenpriester

bemerkt worden, dafs er und seine Gefährten (die übrigen Priester) Vorbilder seien, wird die Verheifsung hinzugefügt, dafs Jehova seinen Knecht *Sprofs* (den Messias) senden, die Theokratie in seinen besonderen Schutz nehmen und segnen und die Sünde des Landes austilgen wolle. Die Folge der durch den Messias erworbenen Sündenvergebung werde Ruhe, Friede und Glück sein. So viel zunächst über den Inhalt.

V. 1 : וַיַּרְאֵנִי אֶת־יְהוֹשֻׁעַ הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל עֹמֵד לִפְנֵי מַלְאַךְ יְהוָה וְהַשָּׂטָן עֹמֵד עַל־יְמִינוֹ לְשִׂטְנוֹ : *Und er liefs mich sehen Josua, den Hohenpriester, stehend vor dem Engel Jehovas, und den Satan stehend zu seiner Rechten, ihn anzufeinden.*

Da derjenige, welcher dem Propheten dieses Gesicht schauen läfst, nicht genannt wird, so sind die Ausleger darüber verschiedener Ansicht, wer derselbe sei. Nach Einigen (Allioli u. A.) ist das Subject der dollmetschende Engel, nach Anderen (d. Alex., Hier., H. Braun, Loch-Reischl, Hengst., Neum., Köhler u. A.) Jehova. Da der dollmetschende Engel nur die Bestimmung hat, dem Propheten den Sinn und die Bedeutung des im Gesichte Geschauten zu erklären (1, 9), dagegen Jehova 2, 3 ausdrücklich als derjenige bezeichnet wird, welcher dem Propheten die Gesichte schauen läfst, und am Ende des vorigen Kapitels, an welches sich dieses durch ו anschliefst, von Jehova die Rede ist, so unterliegt es keinem Zweifel, dafs wir Jehova als das Subject annehmen müssen. Wie aber über das Subject eine Verschiedenheit der Ansicht bei den Auslegern sich findet, so ist dieses auch der Fall über die Frage, ob wir hier eine Gerichtsscene vor uns haben, wie Drusius, Coccejus, Operin, Rosenm., v. Hofm., Neum., Köhler, Loch-Reischl, Kliefoth u. A. wollen, oder ob Josua hier als Diener zur Vertretung seines Volkes und zur Fürbitte für dasselbe vor dem Engel Jehovas stehe, wie Theodoret, Tarnov, Hengst., Baumg. u. Schegg annehmen. Da : „vor

Jemandem stehen" öfters von dem Erscheinen des Dieners vor dem Herrn oder Gott, um ihm zu dienen oder seine Befehle zu erwarten, vorkommt (vgl. 1 Mos. 41, 46; 1 Sam. 16, 21; 1 Kön. 17, 1; Jerem. 18, 20; 2 Chron. 20, 13; 29, 11; Ps. 135, 2 u. a.), so soll dieses auch hier der Fall sein. Allein dieser Umstand ist nicht entscheidend, da der Ausdruck עָמַד לִפְנֵי פְלֹנִי auch von dem Stehen des Angeklagten vor dem Richter gebraucht werden kann. Und für diese Erklärung spricht, dafs in diesem Gesichte von keiner Leistung von Seiten des Hohenpriesters durch Vertretung oder Fürbitte, sondern nur von dessen Verklagtsein und dem in Folge der Anklage ergehenden Urtheilsspruche die Rede ist. Würde vom Hohepriester als Diener und Vertreter des Volkes die Rede sein, so dürfte er schwerlich mit schmutzigen Kleidern zum Dienste vor Jehova erscheinen, vgl. 2 Mos. 19, 20. Man hat daher hier nur eine vom Propheten geschaute Gerichtsscene anzunehmen. Als Richter erscheint hier der Engel Jehovas, den man sich wohl auf dem Richterstuhle sitzend zu denken hat. Da der Engel des Herrn der Gesetzgeber auf Sinai, Führer und Beschützer Israels ist, dem göttliche Namen, Eigenschaften und Thaten zugeschrieben werden, so erscheint er hier auch ganz passend als der Richter Josuas und des Volkes. — Der Hohepriester הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל wird hier, wie V. 8 und Kap. 6, 11, als eine bedeutsame Person vorgeführt, indem er nicht als Privatperson, sondern nach seinem öffentlichen Charakter und seinem Amte in Betracht kommt. — Der Ankläger des Hohenpriesters wird hier הַשָּׂטָן *der Satan* (Hier. *Satan*, der Alex. ὁ *διάβολος*, der Chald. חַטָּאָה *peccator* s. v. a. שָׂטָן), *Widersacher*, *Gegner*, *Ankläger*, arab. شَيْطَان, aram. סָטָן, סָטָנָא, syr. ܣܛܢܐ dass. (von שָׂטַן *befeinden, anfeinden, verfolgen, anklagen*, Ps. 38, 21; 109, 4, daher Partic. שֹׂטֵן *Widersacher*, *Verfolger*, Ps. 71, 13; 109, 20. 29) genannt und bezeichnet mit dem Artikel ein bestimmtes Wesen,

nämlich einen bösen Engel, der die Menschen zum Bösen reizt (1 Chron. 12, 1) und bei Gott anklagt und verläumdet (Job 1, 7; 2, 2 ff.; Apoc. 12, 10). Durch den Artikel wird שָׂטָן zu einem Nom. prop. wie ähnlich הַבַּעַל *Baal* als Götze. Diese Bezeichnung ist für den Urheber des Bösen und als Feind und Ankläger der Menschen ganz passend. Die hohe Bedeutsamkeit dieses den Menschen, besonders den Frommen feindlichen Geisteswesens erhellt hier daraus, daſs Jehova selbst und nicht der Engel Jehovas es schilt. Gewiſs irrig ist die Meinung Neumann's, wenn er behauptet, daſs Israel die „dem Menschen zürnend zugekehrte Seite in Gott sich selbstständig personificirt und durch das bestimmte הַשָּׂטָן als bestimmte Gestalt der Geisterwelt dauernd fixirt habe", oder „daſs der Zorn Gottes es sei, welcher entbrennt gegen Josua und zwar, wie die Ausführung zeige, entbrennt um seiner unreinen Gewande willen, und daſs die Liebe dem Zorne gebiete, sich zu stillen." Diese Auffassung legt aber den Schriftstellern eine Vorstellung unter, welche sich sonst nirgends findet. Durch die Angabe, daſs der Satan zur Rechten des Hohenpriesters gestanden habe, wird ein ernster und heftiger Angriff bezeichnet, wie dieses aus den Parallelstellen Job 30, 12: „zur Rechten erhebt sich die Brut; sie schlagen mir ein Bein unter, bahnen sich gegen mich ihre Unglückspfade", und Ps. 106, 9: „setze einen Gottlosen über ihn und ein Widersacher müsse stehen an seiner Rechten" erhellt. Die Meinung von Kimchi, Drusius u. A., daſs durch den Satan hier bildlich Sanballat und seine Genossen bezeichnet werden, welche den Tempelbau zu hindern suchten, erscheint schon unbegründet, sobald man den Artikel vor שָׂטָן beachtet, indem dadurch ein bekannter böser Geist im A. u. N. T. bezeichnet wird. Derselben steht auch dasjenige entgegen, was im Prolog zum Buche Job, welchen der auf ältere Schriftsteller Rücksicht nehmende Sacharja ohne Zweifel vor Augen gehabt hat, vom Satan gesagt wird. Dieser Prolog ist auch, wie Hengst.

richtig bemerkt, in so fern wichtig, als er uns lehrt, was hier zur Einkleidung und was zur Sache gehört. Wie bei Job und an unserer Stelle, so bietet der Satan auch Apoc. 12, 10, wo er *ὁ κατήγωρ τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν, ὁ κατηγορῶν αὐτῶν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἡμέρας καὶ νυκτός* genannt wird, alles auf, um dem Hohepriester und dem Volke die göttliche Huld und Gnade zu entziehen. Wenn bei Job die Scene im Himmel, hier im Tempel zu Jerusalem vorgeht, so liegt der Grund in dem Umstande, dieselbe der Anschauung vorzuführen und äufserlich darzustellen. Bei Job erscheint der Satan unter den Engeln im Himmel, hier im Tempel, in welchem der Hohepriester sein wichtiges Amt verwaltete.

Uneinig sind die Ausleger über den Gegenstand der Anklage. Nach dem Chald. und Hier. soll nach V. 3 der Gegenstand der Anklage die Ehe der Söhne Josuas mit ausländischen Weibern gewesen sein. Da im Texte nicht die geringste Andeutung für diese Auffassung spricht und der Hohepriester in Beziehung zu dem ganzen Volke erscheint, so mufs diese Erklärung als eine völlig unbegründete und willkürliche bezeichnet werden. Ein Gleiches gilt von der Meinung mehrerer jüdischen Ausleger, wie auch Eichhorn's, Theiner's u. A., wonach die Anklage, welche der Satan gegen den Hohenpriester erhebt, unbegründet und derselbe ganz unschuldig gewesen sein soll. Gegen diese Behauptung spricht auch V. 3—5, wonach Jehova dem Hohenpriester seine Sünde vergiebt, und ferner der Umstand, dafs demselben statt der unreinen Kleider reine angelegt werden, wodurch Verzeihung und Gnadenspendung bezeichnet werden. Da der Hohepriester in seinem Amte fungirend und als Stellvertreter des sündigen und schuldigen Volkes, welches ein heiliges und priesterliches sein soll, erscheint, so kann er als mit Schuld beladen bezeichnet werden. So auch Cyrillus: „*ὁ δέ γε ἱερεὺς νοηθείη ἂν αντὶ παντὸς τοῦ λαοῦ.*“ Als stellvertretend erscheint der Hohepriester z. B. Richt. 20,

27. 28, wo Pinehas der Hohepriester zu Jehova spricht: „soll *ich* noch ferner zum Kriege ausziehen gegen die Söhne Benjamins, *meinen* Bruder, oder soll ich's lassen?" und Jehova sprach: „ziehet aus, denn morgen will ich ihn geben in *deine* Hand." Wie 3 Mos. 4, 2 die Sünden des Hohenpriesters dem Volke zugerechnet werden, „wenn der gesalbte Priester sündigt zur Verschuldung des Volkes לאשמת הָעָם, so trat umgekehrt der Hohepriester vor Jehova belastet mit den Sünden des ganzen Volkes, dessen Stellvertreter er war. Abenesra bemerkt zu 3 Mos. 4, 13: וְהִנֵּה הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל שקול כְּנֶגֶד כָּל יִשְׂרָאֵל *ecce pontifex maximus aequiparatur universo Israel.* Andere Beweise b. Herwerden, de sacerdote magno Hebr. Groning. 1822, p. 9. Die Stellvertretung des Hohenpriesters erhellt hier insbesondere daraus, dafs die Gründe, wodurch Jehova V. 2 den Angriff des Satans zurückweist, sich nicht auf sein Privatverhältnifs, sondern auf das Verhältnifs des ganzen Volkes zu Jehova beziehen. Der Zweck und die Bedeutung unserer Vision erhalten hierdurch ihr rechtes Licht. Sehr gut daher Hengstb.: „das Volk nach der Rückkehr aus dem Exil, eingedenk der schweren Sünden seiner Väter, sich eigener Sündhaftigkeit bewufst, in dem sichtbar erscheinenden nur schwache Anfänge der göttl. Gnade sehend, fing an, an derselben zu verzweifeln; es glaubte, dafs Gott das Hohepriesterthum, das er zum Mittleramt zwischen ihm und dem Volke eingesetzt, nunmehr verworfen habe. Diese Verzweiflung an der göttlichen Gnade mufste eben so schlimme Folgen haben, wie die falsche Sicherheit, unter denen die von vielen Auslegern einseitig hervorgehobene Nachlässigkeit in der Betreibung des Tempelbaues nur eine einzelne, verhältnifsmäfsig geringe war." Die hohe Wichtigkeit unseres Gesichtes liegt jedoch nicht blofs darin, dafs das sündige Volk daraus entnehmen konnte, dafs Jehova ihm seine Gnade nicht entziehen, seine Sünden verzeihen und das Amt des Hohenpriesters bestehen lassen wolle, sondern auch darin, dafs

die Idee der Stellvertretung erhalten und dadurch auf die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung durch Christus, den gröfsten Hohenpriester und Vermittler zwischen Gott und der sündigen Menschheit, vorbereitet wurde.

V. 2 : וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־הַשָּׂטָן יִגְעַר יְהוָה בְּךָ הַשָּׂטָן וְיִגְעַר יְהוָה בְּךָ הַבֹּחֵר בִּירוּשָׁלִָם הֲלוֹא זֶה אוּד מֻצָּל מֵאֵשׁ : *Und es sprach Jehova zum Satan* (Rück., Köhl. : *zum Feinde*) : *Es schelte dich* (Rück. : *fluche dir*) *Jehova, Satan! und es schelte dich Jehova, der Erwähler Jerusalems. Ist dieser nicht ein Brand, der aus dem Feuer gerettet wurde.*

Der Engel Jehovas, der hier Jehova genannt wird, spricht gegen den Satan, den Ankläger Josuas, den Wunsch aus, dafs Jehova selbst, der ewig Seiende, der Jerusalem zum Sitz der Theokratie erwählt, und Josua, das geistige Haupt derselben, aus dem Unglücke gerettet, ihn mit seiner Anklage abweisen möge. Da der mit Jehova eng verbundene Engel Jehovas, der Jehova vertritt und durch den sich Jehova offenbart, den Wunsch ausspricht, so kann derselbe nur Erfüllung finden. Der Engel Jehovas wird hier Jehova genannt, weil er durch jenen sich offenbart, wirkt und handelt. Dafs Sacharja den Engel Jehovas Jehova nennt, darf nicht auffallen, da schon in den Büchern Moses und in anderen Stellen des A. T. beide Bezeichnungen mit einander wechseln (2 Mos. 3, 2. 4; 1 Mos. 22, 12; Richt. 6, 14, vgl. 12). Wer jedoch Jehova, der zum Satan spricht, und Jehova, der schilt, für identisch hält, mufs annehmen, dafs Jehova von sich in der dritten Person spricht, um hervorzuheben, dafs das Schelten von dem Ewigseienden und Allmächtigen, den Israel als den einen wahren Gott erkannt, geschehe. Nach dieser Auffassung ist dann zu übersetzen : „Es schilt dich Jehova." In der Wiederholung des Wunsches liegt eine Verstärkung desselben. Da Jehova der Ewigseiende und Allmächtige es ist, welcher Jerusalem und dadurch auch das Volk er-

wählt hat, so kann der Satan die Erwählung nicht rückgängig machen und die Anklage des Hohenpriesters nicht den beabsichtigten Erfolg haben. Die Klage wird nicht abgewiesen, weil Jehova, der Richter, den Hohenpriester und das gerettete Volk als unschuldig erkannt, sondern weil er von Wohlwollen und Gnade geleitet wird. — גער, syr. ܓܥܰܪ, arab. جَأَرَ *schreien, anschreien, hart anfahren*, daher *schelten, bedräuen*, um Jemanden abzuwehren und zurückzuweisen, wird öfters von Jehovas Schelten auf die Feinde gebraucht, vgl. Ps. 9, 6; 68, 31; 119, 21. Josua wird mit einem Feuerbrand verglichen, weil er nicht unversehrt und unschuldig war und sich daher im Unglück befand. Die Schuld will aber Jehova wegnehmen und den Hohenpriester zum Wohle des Volkes erhalten. Daſs Feuer öfters zur Bezeichnung des Unglücks aller Art, des Verderbens und der Strafe gebraucht wird, bezeichnen mehrere Stellen, vgl. Jes. 50, 51; Job 31, 12; Sprüchw. 16, 27; Sir. 51, 6 u. a. — Der Ausdruck ist entlehnt aus Am. 4, 11. Unter Feuer, aus welchem Josua wie ein Brand aus dem Feuer gerettet wird, verstehen viele Ausleger (Hier., Theod. v. M., Theodoret, Kimchi, Calvin, Oecolamp., Rosenm., Hengst., Hofm., Neum., Allioli) das Exil, aus welchem Josua von Jehova zurückgeführt worden war. Gegen diese Erklärung läſst sich bemerken, daſs Josua ein Feuerbrand genannt wird, der aus dem Feuer gerettet wurde, indem ein Feuerbrand schon begonnen hat, zu brennen und nahe daran ist, ganz verzehrt zu werden. Hierzu kommt, daſs Josua als mit Sündenschuld beladen bezeichnet wird. Wenn wir nun aber erwägen, daſs Josua das geistige Haupt der Theokratie, der das Volk versöhnte, als Repräsentant desselben erscheint, und mit dessen Sünden beladen ist und dessen Schuld trägt, so ist die Beziehung auf das Exil, welches für einen Theil des Volkes ein verzehrendes Feuer war, nicht unpassend. Daſs Josua der Hohepriester hier als

Vertreter des Volkes vor Jehova und als solcher mit dessen Sünden belastet erscheint, nehmen auch Andere an (Cyrill., Theod., Hengst., Hesselberg, Umbreit, Hitzig u. A.).

Für diese Auffassung spricht insbesondere die Unwahrscheinlichkeit, daſs der Hohepriester hier *persönlich* als ein mit Sünden Befleckter genannt wird und der Prophet öffentlich von den Sünden desselben redet. Und wenn Köhler aus V. 7 entnimmt, daſs der Prophet von der persönlichen Versündigung und einer Schuld persönlicher Versündigung des Hohenpriesters rede, so müssen wir gestehen, daſs wir diesen Sinn aus jenem Verse nicht mit Sicherheit entnehmen können. Denn was der Prophet hier von einem Wandeln auf Jehovas Wegen und von einem Hüten und Richten Israels sagt, fordert keineswegs, daſs der Hohepriester mit persönlichen Sünden befleckt gewesen sei. — Wie hier geredet wird, so konnte der Prophet auch reden, wenn der Hohepriester persönlich unschuldig war. Der Prophet bezeichnet nur, was Jehova von einem wahren Hohenpriester fordert, wenn er seiner Würde und Stellung entsprechen und dasjenige wirken will, was er wirken soll. Die Meinung, daſs Josuas Verschulden darin bestanden habe, daſs er seine Söhne nichtisraelitische Weiber heirathen lieſs, vgl. Esr. 10, 18, wie der Chald., Hier., Raschi, Kimchi u. A. annehmen, läſst sich, wie schon oben bemerkt, durch keine sichere Beweisstelle darthun und ist auch unwahrscheinlich, weil sich nicht erwarten läſst, daſs der so eben aus dem Exile zurückgekehrte Hohepriester, der das Exil mit seinen Leiden als eine Folge der gesetzwidrigen Handlungen und Gesinnungen erkannte, seinen Söhnen eine Verbindung mit heidnischen Weibern gestattet haben soll. Von Mischehen in der Familie des Hohenpriesters ist erst 60—70 Jahre nach Sacharjas Gesichte die Rede. Köhler ist der Meinung, daſs unser Prophet von einer Verschuldung rede, welche ganz Israel dadurch sich zugezogen habe, daſs es

das Haus Jehovas nach der Wiederkehr aus dem Exile sorglos in Trümmern hatte liegen lassen und infolge welcher Verschuldung Israel so durchaus unrein geworden war, wie ein über einem Todten Verunreinigter, vgl. Hagg. 1; 2, 10—19. Aus diesem Zustande der Unreinheit, von welchen Josua als Hohepriester und geistliches Haupt des Volkes doppelt betroffen worden sei, hätte Jehova den Josua mit knapper Noth dadurch noch herausgerissen, daſs er durch die Weissagungen Haggais und Sacharjas seinen Geist wie den Geist Serubabels erweckte und zur Wiederaufnahme des Tempelbaues antrieb, vgl. Hagg. 1, 14. Und gerade auf diese in einer Vernachlässigung seines Amtes bestehende Versündigung Josuas werde der Satan seine Anklage wider Josua gegründet und seine Untauglicherklärung zum hohenpriesterlichen Dienste gefordert haben. Aus jenem Zustand der Versündigung und Verschuldung soll Jehova den Hohenpriester durch die Thätigkeit eines Propheten losgerissen haben, so daſs Jehova ihn jetzt nicht wieder infolge jener Versündigung und Verschuldung verwerfen könne. Nicht Josuas Unschuld, sondern Jehovas erbarmender Gnadenwille werde daher V. 2 als Grund der Abweisung Satans geltend gemacht. So Köhler. Allein es läſst sich gar nicht erweisen, daſs der aus dem Exile zurückgekehrte Hohepriester durch Vernachlässigung seines Amtes sich mit Schuld beladen habe. Es muſste vielmehr dem Hohenpriester daran liegen, daſs der Tempel baldmöglichst wiederhergestellt und die vorschriftsmäſsigen Opfer, von welchen er einen Theil erhielt, wieder dargebracht wurden. Die Vernachlässigung wäre daher gegen sein eigenes Interesse gewesen. Ein groſses Hindernifs, welches auf die Wiedererbauung des Tempels nachtheilig wirkte, lag in dem persönlichen Interesse der Zurückgekehrten, und in den Feinden, womit die Wiederansiedler umgeben waren. Viele der Zurückgekehrten sorgten zunächst für ihre eigenen Wohnungen und ihren persönlichen Vortheil und nicht Wenige hatten ihren reli-

giösen Eifer und das innige Interesse an dem alten Cultus verloren. Daſs namentlich zur Zeit des Propheten Malachi der religiöse Eifer eines groſsen Theils des Volkes und selbst der Priester erkaltet war und gesetzwidrige Handlungen verschiedener Art häufig wurden, zeigen dessen tadelnde Aussprüche. Vgl. uns. Comment. zum Malachi. Wir bemerken hier noch, daſs nach jüdischer Tradition der Ausdruck : „Ist dieser nicht wie ein Feuerbrand, der aus dem Feuer gerettet wurde“ Josua mit den falschen Propheten Achab und Zidkia (Jer. 29, 21) bezeichnen soll, die von Nebucadnezar ins Feuer geworfen worden sind, von welchen die beiden letzteren verbrannt sind, der erstere aber unversehrt geblieben ist, vgl. b. Sanhedrin, fol. 93 a. Diese Ansicht hat wahrscheinlich ihren Grund in dem Versuche, jenen Ausdruck zu erklären.

Die Worte : הַבֹּחֵר בִּירוּשָׁלָםִ *der Erwähler Jerusalems* giebt der Chald. erklärend wieder : דְּאִתְרְעֵי לְאַשְׁרָאָה שְׁכִנְתֵּיהּ בִּירוּשְׁלֶם *ille qui placuit collocare maiestatem suam in Jerusalem.* — Die Worte : הֲלוֹא זֶה אוּד מֻצָּל מֵאֵשׁ übersetzt Aquil. : *μήτι οὐχὶ οὗτος δαλὸς ἐῤῥυσμένος ἀπὸ πυρός,* Sym. : *οὐχ ὁρᾷς αὐτὸν ὡς δαλὸν ἐξῃρημένον ἐκ πυρός* und der Alex. : *οὐκ ἰδοὺ τοῦτο ὡς δαλὸς ἐξεσπασμένος ἐκ πυρός.*

V. 3 : וִיהוֹשֻׁעַ הָיָה לָבֻשׁ בְּגָדִים צוֹאִים וְעֹמֵד לִפְנֵי הַמַּלְאָךְ *Und Josua war gekleidet mit schmutzigem Gewande und stand vor dem Engel.*

Die schmutzigen Kleider symbolisiren hier den Hohenpriester als einen mit Sünde und Schuld beladenen. Schmutz als Bezeichnung der Befleckung durch die Sünde und Schuld kommt auch Jes. 64, 5; Spr. 30, 12; Apoc. 3, 4; 7, 14 vor. In der ersten Stelle heiſst es : „Wir alle sind wie der Unreine, und wie ein beflecktes Kleid sind alle unsere Gerechtigkeiten.“ Als bildliche Bezeichnung der Trauer kommt Schmutz Jer. 8, 21 vor. Daſs der Hohepriester hier mit schmutzigen Kleidern erscheine, weil sie die der Angeklagten, welche deshalb Sordidati genannt wurden, gewesen seien, wie Drusius, Rosenm. (das alte

und neue Morgenl. Bd. IV, S. 410) und **Ewald** annehmen, ist unwahrscheinlich, weil diese römische Sitte (**Livius** 2, 54; 6, 20) bei den Hebräern nicht erweislich ist (vgl. Alexander ab Alexandr. Genial. Dier. L. III, c. 5). — צוֹא *schmutzig*, Syr. ܨܘܐ Pa. *beschmutzen*, ܨܘܐ *schmutzig*, kommt nur an unserer Stelle und 4, 4 vor. צוֹאָה *Excremente*, inbes. *Menschenkoth* (Jes. 36, 12; 2 Kön. 18, 27), dann *Unrath*, *Unflath* (Jes. 28, 8) kommt als Bild der Schuld (Jos. 4, 4; Spr. 30, 12) vor. Die Bedeutung „Koth", „Unrath", „Excrement" hat auch צֵאָה (2 Mos. 4, 12; 5 Mos. 23, 14). Das Stammwort ist wahrscheinlich יָצָא *herausgehen*, so daſs צֵאָה für יְצֵאָה und צוֹא für יְצֹא stände. — Durch die Wiederholung וְעֹמֵד לִפְנֵי הַמַּלְאָךְ werden V. 4 u. 5 vorbereitet.

V. 4. 5: וַיַּעַן וַיֹּאמֶר אֶל־הָעֹמְדִים לְפָנָיו לֵאמֹר הָסִירוּ הַבְּגָדִים הַצֹּאִים מֵעָלָיו וַיֹּאמֶר אֵלָיו רְאֵה הֶעֱבַרְתִּי מֵעָלֶיךָ עֲוֺנֶךָ וְהַלְבֵּשׁ אֹתְךָ מַחֲלָצוֹת : וָאֹמַר יָשִׂימוּ צָנִיף טָהוֹר עַל־רֹאשׁוֹ וַיָּשִׂימוּ הַצָּנִיף הַטָּהוֹר עַל־רֹאשׁוֹ וַיַּלְבִּשֻׁהוּ בְּגָדִים וּמַלְאַךְ יְהוָה עֹמֵד : *Und er antwortete und sprach zu den vor ihm Stehenden, sprechend : nehmet von ihm weg die schmutzigen Gewande! und er sprach zu ihm : siehe, ich habe deine Schuld von dir weggenommen und man bekleide dich mit Feierkleidern; und ich sprach : setzet einen reinen Kopfbund auf sein Haupt! da setzten sie einen reinen Kopfbund auf sein Haupt und bekleideten ihn mit Gewanden. Und der Engel Jehovas stand* (**Hengst.**: *blieb zugegen*).

Der Engel Jehovas giebt seinen vor ihm stehenden Dienern, Engeln, den Befehl, dem Hohenpriester seine schmutzigen Kleider wegzunehmen und verkündigt dann, zu demselben gewandt, daſs er auch seine Schuld hinweggenommen habe und ihn mit Feierkleidern bekleiden lasse. Als nun der Prophet in seinem Gesichte dieses vernommen und erkannte, daſs dem Hohenpriester noch der Kopfbund, das Hauptzeichen seiner Würde, fehle, befahl er seinen Dienern, ihm auch diesen aufzusetzen, und ihn mit reinen

Gewändern zu bekleiden; was dann auch geschah. Der Prophet schaut also im Gesichte den Engel Jehovas und ihm dienende Engel, ferner den Hohepriester mit schmutzigem Gewande nebst seinen Dienern, welche ihm reine Kleider anziehen und den Kopfbund aufsetzen. Eine ähnliche symbolishe Darstellung findet sich Jes. 6, 1 ff. Jesaia hält sich beim Anblick Jehovas, dem die Seraphim „heilig, heilig, heilig" zurufen, für verloren, weil er unrein sei und unter einem Volke unreiner Lippen wohne. „Und da flog", heifst es V. 6, „zu mir einer von den Seraphim und in seiner Hand war ein glühender Stein (als Symbol der Reinigung) und er liefs ihn rühren an meinen Mund und sprach : siehe, dieses rührt an deine Lippen und es weicht deine Missethat und deine Sünde wird vergeben." Mehrere Ausleger (wie Gesenius zu Jes. 14, 10) sind der Meinung, dafs עָנָה, da keine eigentliche Anrede, Frage oder Bitte vorhergeht, hier die Bedeutung : „die Rede anfangen" bedeute und nicht : „antworten" übersetzt werden dürfe. Allein eine Anrede, Frage und Bitte kann auch eine stumme sein und in einer Handlung liegen. So kann der Eintritt des Königs von Babel in die Unterwelt als eine Anrede an die dort Versammelten, wie eine stumme Verbeugung, womit Jemand in eine Gesellschaft tritt, betrachtet werden. So auch Vitringa, wenn er zu Sach. 1, 11 bemerkt : „Ad animum vocari velim, in omni casu, in quo vox ענה vel ἀποκρίνεσθαι usurpatur in exordio orationis vel narrationis absque antecedente interrogatione, semper interrogationem tacitam supponi, perinde ac in libr. sacr., ubi incipiunt a copula et, licet nihil aliud praecesserit, semper supponitur aliquid antecedens, cum quo historia vel oratio tacita cogitatione connectitur." An unserer Stelle liegt eine stillschweigende Anrede und Bitte, wie auch Hengst. richtig bemerkt, schon in dem unmittelbar Vorhergehenden : „er stand vor Jehova". In dem blofsen Erscheinen des Hohenpriesters vor Jehova lag eine Bitte um Sündenvergebung eingeschlossen, wie ebenfalls

in der Gegenwart der dienenden Engel vor Jehova oder dem Engel Jehovas eine stillschweigende Frage, was er zu befehlen habe. Dafs die vor Jehova oder seinem Engel Stehenden seine Diener, die Engel, wie Jes. 6, die Seraphim sind, unterliegt keinem Zweifel, weshalb der Chald. אֶל־הָעֹמְדִים auch durch לִדְמְשַׁמְּשִׁין *his qui ministrabant* wiedergiebt. Diese oberen Diener sollen ebenso wie dort seine niederen Diener, den Hohenpriester mit den Zeichen der Sündenvergebung schmücken, die jener allein ertheilen kann.

Die Worte : הָסִירוּ הַבְּגָדִים הַצֹּאִים מֵעָלָיו hat der Chald., welcher unter den schmutzigen Kleidern die Ehen der Söhne des Hohenpriesters mit Ausländerinnen verstand, wiedergegeben : וְתַפֵּיק נְשִׁין דְּלָא כָשְׁרִין לִכְהוּנְתָּא מִבֵּיתֵיהּ *und er stofse die Weiber, die sich nicht für das Priesterthum ziemen, aus dem Hause.* — הַלְבֵּשׁ halten viele Ausleger für einen Infinit., welcher hier für das Verb. finitum הִלְבַּשְׁתִּי *ich bekleide* stehen soll. Man kann nicht läugnen, dafs der Inf. das Finit. mit dessen Geltung nach Modus und Person fortsetzt (2 Chron. 28, 19; Richt. 7, 19; 1 Sam. 2, 28; Jer. 37, 22; Hagg. 1, 6). Allein nach V. 5 sind diejenigen, welche den Hohenpriester mit reinen Gewanden bekleiden, seine Diener, und nicht der Engel Jehovas. Der Grund, warum die Person oder die Personen V. 4 nicht genannt werden, welche dem Hohenpriester die reinen Kleider anlegen, liegt wohl darin, dafs die Handlung der Sündenvergebung die Hauptsache war, und die Werkzeuge, deren sich der eigentliche Sündentilger bediente, weniger in Betracht kamen. Will man הַלְבֵּשׁ als Verb. fin. fassen und „ich bekleide" übersetzen, so kann dieses doch nur so verstanden werden, dafs das Bekleiden des Hohenpriesters durch dessen Diener geschehen solle. Was auf Befehl Jemandem durch die Befohlenen geschieht, wird öfter so ausgedrückt, als wenn der Befehlende es selbst thut.

Das nur im Plur. gebräuchliche מַחֲלָצוֹת v. חָלַץ, arab. خلص und خلع *ein Kleid ausziehen*, bezeichnet *kostbare Kleider*, *Feierkleider* (Jes. 3, 22), wie das Arab. خلعة, davon خلع *ein Feierkleid anlegen;* hier sind es die kostbaren hohenpriesterlichen Gewande, welche er bei seinem heil. Dienste anlegen mufste. Der Chald. versteht nach seiner Auffassung unserer Stelle unter *Feierkleidern* זָכוּ *Gerechtigkeit.* V. 5 tritt der Prophet, der bisher stummer Zuschauer und Referent gewesen war, als handelnde Person auf und spricht, durch die aus Gnade und Liebe dem Hohenpriester und in diesem dem Volke gewordene Wegnahme der Sünde kühn gemacht, die Bitte aus, demselben auch den reinen Hauptschmuck zum Zeichen seiner völligen Reinheit aufzusetzen. War auch der Kopfbund rein, so war jede Bezeichnung der Sündhaftigkeit und Schuld entfernt. Mehrere Ausleger sind der Meinung, dafs durch die Ertheilung reiner Gewande an den Hohenpriester die Ertheilung der Sündenvergebung an ihn, insofern er Repräsentant des Volkes war, bezeichnet werde, durch die Aufsetzung des reinen Hauptschmuckes aber die Bestätigung in seiner hohenpriesterlichen Würde. Hiergegen spricht aber, dafs der reine Hauptschmuck dasselbe symbolisiren mufs, wie die reinen Kleider. Mit dieser Auffassung ist auch kaum vereinbar, dafs das Aufsetzen des Kopfschmuckes dem Anziehen der Kleider vorhergeht. Kimchi u. A. meinen, dafs man übersetzen könne, „sie setzten ihm die Hauptbinde auf, nachdem sie ihm die Kleider angezogen hatten.“ Dieser Erklärung steht aber die Grammatik entgegen, indem das Fut. mit V. convers. nicht als Plusq. gefafst werden kann. Man hat sich die Sache wohl so zu denken : Jehova giebt blofs den Befehl, dem Josua reine Kleider anzulegen. Bevor dieses geschah, bittet der Prophet, doch auch denjenigen unreinen Theil der Kleidung zu entfernen, von welchem im Befehle

keine Rede gewesen war. Seine Bitte wird erhört und der Hohepriester wird vom Kopf bis zu den Füſsen neu gekleidet, und daher mit der Kopfbekleidung der Anfang gemacht. Da der Hauptschmuck des Hohenpriesters mit dem Goldblech, auf welchem „Jehova heilig" stand, seine wichtigste Kleidung war und ihn vornehmlich als den höchsten Diener bezeichnete, so könnte man auch annehmen, daſs man zuerst mit der Hauptkleidung den Anfang gemacht habe. Da der Engel Jehovas bei der ganzen Handlung zugegen blieb, so liegt darin wohl ein Beweis der Werthschätzung seines Volkes und seiner groſsen Fürsorge für dasselbe. — Hier. und die Peschito haben nicht וָאֹמַר, welches der Alex. übergangen hat, sondern וַיֹּאמֶר oder וְאָמַר gelesen, so daſs der Engel das Subject war. Hiergegen spricht aber, daſs dann die Bitte, dem Hohenpriester auch einen reinen Kopfbund aufzusetzen, schon V. 4b hätte ausgesprochen werden müssen. Die Meinung Hofmann's, daſs Josua's Haupt habe unbedeckt bleiben sollen, weil ihm später 6, 9—15 eine Krone aufgesetzt werden soll, ist schon deswegen ganz unwahrscheinlich, weil 6, 9—15 keine Vision enthält, an unserer Stelle von einer Vereinigung des Hohenpriesterthums mit dem Königthum im Messias nicht die Rede ist, und der Zweck, warum dem Hohenpriester die Krone aufgesetzt werden soll, keinen Zusammenhang mit der Neukleidung hat.

צָנִיף von צָנַף *umbinden, umwickeln* (3 Mos. 16, 4) bezeichnet eig. eine *Binde*, dann *Turban*, *Kopfbinde* der Männer (Job 29, 14), der Weiber (Jes. 3, 24). — Der Syr. giebt הַצָּנִיף durch ܟܠܝܠܐ *Krone* wieder. — Nach עַל־רֹאשׁוֹ findet sich bei dem Alex. noch : *καὶ ἐπέθηκαν κίδαριν καθαρὰν ἐπὶ κεφαλὴν αὐτοῦ*. — Der Chald. hat mit Rücksicht auf die Auffassung unserer Stelle וַיַּלְבִּשֻׁהוּ בְּגָדִים *und sie kleideten ihn mit Gewanden* wiedergegeben : וְאַסְבוּהִי אִתְּתָא דִכְשָׁרָא לִכְהוּנְתָּא *und sie nahmen ihm ein für das Priesterthum sich ziemendes Weib.*

V. 6. 7 : וַיָּעַד מַלְאַךְ יְהוָה בִּיהוֹשֻׁעַ לֵאמֹר׃ כֹּה־אָמַר יְהוָה
צְבָאוֹת אִם־בִּדְרָכַי תֵּלֵךְ וְאִם אֶת־מִשְׁמַרְתִּי תִשְׁמֹר וְגַם־אַתָּה תָּדִין
אֶת־בֵּיתִי וְגַם תִּשְׁמֹר אֶת־חֲצֵרָי וְנָתַתִּי לְךָ מַהְלְכִים בֵּין הָעֹמְדִים הָאֵלֶּה׃
Und es bezeugte der Engel Jehovas Josua sprechend : so spricht Jehova der Heerschaaren : wenn du in meinen Wegen wandelst und meine Hut hütest, so wirst du auch richten mein Haus und auch hüten meine Vorhöfe; und ich werde dir geben Leiter (Köhler : *Wege*, Hengst. : *Leitende*, Rück. : *Wandel*, Kliefoth : *Gänge*) *zwischen diesen hier stehenden* (Hengst. : *unter diesen meinen Dienern*).

Nach Entsündigung des Hohenpriesters und damit des Volkes erhält er von Jehova, dem Allmächtigen, durch seinen Engel hier die Bestätigung in seinem Amte. Da der Hohepriester der Vermittler zwischen Gott und dem Volke war, so liegt in der Bestätigung eine Verheifsung für das Volk, indem dasselbe, wenn der Hohepriester bestätigt wurde und Gott angenehm war, nicht verworfen werden konnte. Wir haben hier das Gegentheil von dem, was in den Zeiten des babyl. Exils stattgefunden hatte und worüber sich Jes. 43, 27. 28 mit den Worten ausspricht : „Dein erster Vater (der Hohepriester) hat gesündigt und deine Mittler haben gegen mich gefrevelt. Darum entheilige ich die Fürsten des Heiligthums und gebe zum Banne Jakob.“ Da der Hohepriester sein Amt nur würdevoll, erfolg- und segensreich für das Volk verwalten konnte, wenn er nach den göttlichen Gesetzen lebte und handelte, so wird dieses hier als die Bedingung von Jehova ausgesprochen. Das Richten und das Regieren des Hauses Gottes bezeichnet nach Hengst. die supremam curam rerum sacrarum. In dem Hüten der Vorhöfe Jehovas liegt die dem Hohenpriester obliegende Sorge ausgesprochen, alles Ungesetzliche, Abgöttische und der Würde des Cultus und des Bundesvolkes Widerstreitende abzuwehren oder doch zu entfernen, vgl. 2 Chron. 19, 11; 23, 18; Jer. 29, 26. Für diese Thätigkeit im Dienste des Herrn

soll der Hohepriester den ehrenvollen Lohn, das Volk Jehovas zu richten und die Vorhöfe des Heiligthums zu hüten, erhalten.

In den Worten: „ich gebe dir Leitende (Leiter) unter diesen, die da stehen" verheifst Jehova seinem niederen Diener Josua den Beistand seiner höheren. Nach Kliefoth ist der Sinn: „zwischen den Engeln, die um Gott stehen, will Gott dem Josua Gänge geben, Wege öffnen, dafs er freien Zugang zu Gott haben soll. Durch הֵעִיד *bezeugen* an Josua wird auf die Wichtigkeit und die Gewifsheit des Bezeugten hingewiesen (1 Mos. 43, 3; 5 Mos. 8, 19; 32, 46; Jer. 42, 19). Der Nachsatz ist nicht nach der Accentuation und mit Kimchi, Dathe, Hofm. erst mit וְנָתַתִּי, sondern (Hier., Luther, Calvin, Oecolamp., Drusius, Rosenm., Hitzig, Ewald, Hengst., Bunsen, Kliefoth) mit וְגַם־אַתָּה תָּדִין zu beginnen. Für diese Auffassung sprechen der Wortlaut und Zusammenhang, sowie das mit Nachdruck gesetzte אַתָּה. Unter בֵּיתִי haben wir wegen des parallelen חֲצֵרָי nicht mit Hitzig wie Hos. 8, 1 das jüdische Volk, sondern den im Bau begriffenen Tempel zu verstehen. — Uneinig sind die Ausleger und Lexicographen über die Bedeutung von מַהְלְכִים. Viele (Gesenius, Hengst., Hesselberg, Umbr., Neum.) halten dasselbe nach Analogie der Formen מְעַזְּרִים 2 Chron. 28, 23; מַחְלְמִים Jer. 29, 8 für ein chaldäisirendes particip. Hiph. v. הָלַךְ in der causativen Bedeutung: *Führer*, *Leiter*, oder nach dem Chald. Dan. 3, 25; 4, 34 in intrans. Bed.: *Wandelnde* (so der Alex., der *Syr.*, Hieron., Luther, Melanchth., Grotius, Hofm., Baumg.). Diese Auffassung soll nach Köhler von vornherein bedenklich sein, weil das im Hebräischen so überaus oft vorkommende Hiph. v. הָלַךְ niemals הַהְלִךְ, sondern immer entweder הֹלִיךְ oder הֵילִיךְ laute. Der Deutung jener, welche מַהְלְכִים als Part. Hiph. fassen, sollen auch noch andere Schwierigkeiten entgegenstehen. Nehme man nämlich מַהְלְכִים transitiv und erkläre den Sinn dahin, dafs der Herr hier seinem

niederen Diener den Beistand seiner höheren verheifse (Hengst.), so müsse man מַהְלְכִים מִן־הָעֹמְדִים הָאֵלֶּה statt מַהְלְכִים בֵּין ת״ן erwarten. Diese Gründe sind aber ohne Beweiskraft. Was zuerst die chald. Form betrifft, so kann diese bei einem so späten Schriftsteller nicht auffallen. Und was zweitens die Ausdrucksweise betrifft, so ist sie sprachgemäfs und kann den angegebenen Sinn haben. Nach Hofm. soll das Particip מַהְלְכִים die intrans. Bed. *Wandernde* haben und den Sinn ausdrücken, dafs der Hohepriester immer Engel haben werde, welche zwischen ihm und Jehova als Boten hin- und hergehen, seine Gebote hinauf- und Gottes Offenbarungen und Hülfeleistungen hinabbringen. Allein die Engel gehen, wenn sie zwischen den stehenden Engeln und in deren Mitte wandeln, nicht zwischen Jehova und Josua hin und her, und es kommt auch in Hiph. diese Bedeutung nicht vor. Hätte der Prophet diesen Gedanken ausdrücken wollen, so mufste er sich deutlicher ausdrücken. Deutlicher wäre הֹלְכִים oder מִתְהַלְּכִים gewesen. Die jüdische Theologie entnimmt aus dieser Bedeutung und aus unserer Stelle die Lehre, dafs nur der Mensch ewig fortschreite, während der Engel seinen Stand nicht verändert, vgl. Dr. H. Joel, die Religionsphilosophie des Sohar, S. 101. Viele andere Ausleger, z. B. Calvin, Münster, Vatabl., Burk, Dathe, Rosenm., Rückert, Hitzig, Maurer, Böttcher (de inferis p. 213 sq.) u. Ewald halten מַהְלְכִים für ein Substantivum von dem im Sing. ungebr. מַהְלָךְ *Weg* nach der Bildung: מַאֲכָל, מַקֵּל, מִסְמֵר, מַצָּב u. a. Nach dieser Erklärung würde der Sinn sein, dafs Gott dem Hohenpriester offene Wege, freien Aus- und Eingang mitten durch die vor seinem Throne stehenden Engel geben werde, so dafs Josua seine Bitten und Anliegen stets unmittelbar vor Jehova bringen und hiermit deren Beachtung von Seiten Jehovas gewifs sein kann. Das entsprechende מַהֲלָךְ, welches im Plur. מַהֲלָכִים lauten würde, bezeichnet *Weg, Reise, Gang,* Ezech. 42, 4, im Plur. *Gänge*, welche

Bedeutung Kliefoth hier annimmt. — Diese Erklärung ist uns unwahrscheinlicher als jene, nach welcher die Engel Leiter des Hohenpriesters sein sollen, gleich unseren Schutzengeln. — Die Verheifsung, welche Jehova dem Hohenpriester in den Worten וְנָתַתִּי וגו׳ giebt, wollen der Chald. und Drusius von dem Wandeln Josuas nach der Auferstehung unter den Seraphim, Hitzig aber von dem Engelsrange Josuas erklären. Doch sind diese Erklärungen rein willkürlich und können durch deutliche Stellen widerlegt werden. Ueber V. 8—10 s. „die mess. Weissagungen" IV, 2, S. 34 ff.

5) Das fünfte Gesicht des Sacharja vom siebenarmigen Leuchter, nebst den zwei Oelbäumen, Kap. 4, 1—14.

Sacharja sieht in einem ecstatischen Zustande einen Leuchter ganz von Gold und über demselben einen Oelbehälter, aus welchem das Oel in die sieben Lampen des Leuchters, in jede durch sieben Röhren hinabfliefst. Zu beiden Seiten des Leuchters und über denselben hervorragend stehen zwei Oelbäume mit zwei Zweigen voller Oliven, welche zwei vor dem Herrn der ganzen Erde stehende Oelkinder bezeichnen. Aufserdem sieht Sacharja einen grofsen Berg vor Serubabel hingestellt, der zur Ebene wird.

Der Leuchter ist, um vorläufig den Sinn kurz anzudeuten, Bild der Theokratie (Bähr, Symb. I, 446) und das tertium comparationis das Licht, welches beide Oelkinder besitzen und die Finsternifs erleuchtet, vgl. Off. 1, 20; Luc. 12, 5. Der goldene Leuchter symbolisirt die Herrlichkeit der Theokratie, der Gemeinde oder der Kirche Gottes (Cyrillus, Oecol., Hengst., Hesselb., Bähr, Schmieder, Keil, Arch. I, 108). Die beiden Oelbäume mit den zwei Zweigen voller Oliven bezeichnen den Geist Gottes; das Oel, welches von ihnen in die Lampen fliefst und sie leuchten und erleuchten macht, bezeichnet seine Wirkungen auf die Gemeinde Gottes; die Menge der Röh-

ren, sieben für jede der sieben Lampen, symbolisirt die vielen Wege, auf welchen die Gnade Gottes seiner Gemeinde zu Theil wird, und die grofse Reinheit derselben. Die beiden Oelkinder, welche vor dem Herrn der ganzen Erde stehen d. i. ihm dienen, deuten auf die durch Serubabel und Josua repräsentirte bürgerliche und geistliche Obrigkeit hin, d. i. den königlichen und priesterlichen Stand, wodurch Gott die Gnaden seiner Gemeinde mittheilt. Die Ertheilung der Amtsgnade wurde durch die Salbung symbolisirt; vgl. in Bezug auf den Hohenpriester die wichtige Parallelst. 3 Mos. 21, 12. Gesalbt wurden auch David, Salomo und es wurden ihnen durch die Salbung die zu ihrem Amte nöthigen Gnaden zu Theil. Da nun diese Verheifsung bei der Erscheinung Christi, der nach Kap. 6 beide Aemter, das königliche und hohenpriesterliche, in einer Person vereinigte (Ps. 110, 4), den Sacharja Kap. 3 speciell als Hohenpriester, Kap. 9 als König schildert, durch den die göttliche Gnade in viel reicherem Mafse als durch alle früheren Diener Gottes, der Kirche, insbesondere den Oberhäuptern und Leitern derselben zu Theil wird, die höchste und vollkommenste Erfüllung gefunden, so mufs sie auch auf diese bezogen werden. Der grofse Berg, welcher zur Ebene gemacht werden soll, bezeichnet die grofsen Hindernisse, welche sich der Ausführung des göttlichen Auftrages in Betreff des Tempelbaues entgegenstellen, aber beseitigt werden sollen. Nach dieser Auffassung mufste dieses Gesicht dem muthlosen Volke nebst seinem Haupte Trost gewähren und Muth und Kraft zur Betreibung des Tempelbaues geben. Ist nicht menschliche Kraft, sondern der Geist Gottes wirksam, so können auch die gröfsten Schwierigkeiten die Vollendung des Werkes nicht verhindern.

4, 1—3 : וַיָּשָׁב הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי וַיְעִירֵנִי כְּאִישׁ אֲשֶׁר־יֵעוֹר מִשְּׁנָתוֹ : וַיֹּאמֶר אֵלַי מָה אַתָּה רֹאֶה וָאֹמַר רָאִיתִי וְהִנֵּה מְנוֹרַת זָהָב כֻּלָּהּ וְגֻלָּהּ עַל־רֹאשָׁהּ וְשִׁבְעָה נֵרֹתֶיהָ עָלֶיהָ שִׁבְעָה וְשִׁבְעָה מוּצָקוֹת

לַנֵּרוֹת אֲשֶׁר עַל־רֹאשָׁהּ : וּשְׁנַיִם זֵיתִים עָלֶיהָ אֶחָד מִימִין הַגֻּלָּה וְאֶחָד עַל־שְׂמֹאלָהּ : *Und der Engel, welcher mit mir redete, kehrte wieder und weckte mich wie Jemand, der aus seinem Schlafe aufgeweckt wird. Und er sprach zu mir, was siehst du? Und ich sprach* (Ktib *er sprach*) *: ich sehe und siehe ein Leuchter ganz von Gold und sein Oelbehälter* (Rück. : *Kessel*) *auf seiner Spitze, und seine sieben Lampen* (Rück. : *Leuchten*) *daran; und sieben und sieben Röhren haben die Lampen, welche an seiner Spitze* (Rück. : *oben darauf*)*; und zwei Oelbäume daran, einer zur Rechten seines Oelbehälters und einer zu seiner Linken.*

Nach diesen Worten wurde Sacharja aus einem Zustande des Schlafes oder Schlummers, in welchen er vor Ermüdung gesunken, nach vielen anderen Auslegern (Burger, Umbreit, Hengst., Köhler) aus dem gewöhnlichen natürlichen Zustande, in welchen er nach dem vorhergehenden Gesichte wieder zurückgetreten, in einen ecstatischen versetzt, worin er das fünfte Gesicht vom Leuchter schaute. Der Zustand des gewöhnlichen natürlichen Bewufstseins soll nach diesen Auslegern hier in Beziehung auf den Zustand in der Vision ein Schlaf genannt werden. Allein es ist diese Erklärung unnöthig und unwahrscheinlich, da kein genügender Grund zu der Annahme vorhanden ist, dafs der gewöhnliche natürliche Zustand des Bewufstseins hier ein Schlaf genannt wird. Dafs der Zustand, in welchen der Prophet durch einen höheren Einflufs auf seine Seele versetzt wurde, und in welchem er Dinge schaute, die er selbst in einem natürlichen wachenden Zustande nicht zu erkennen vermochte, passend ein wachender, weil ein ihm ähnlicher genannt werden konnte, ist einleuchtend. — Die Versetzung aus dem Schlaf oder Schlummer in den Zustand der neuen Anschauung wird deutlich bezeichnet durch : „und der Engel, der mit mir redete, kehrte wieder und weckte mich gleich einem Manne, welcher aus dem Schlafe aufgeweckt wird.“

Dafs durch יְעִירֵנִי *er weckte mich* die Versetzung aus dem Zustande des Nichtschauens in den des Schauens ausgedrückt wird, nehmen auch Umbreit, Hengst., Baumg., Neum., Köhler u. A. an. Da der Prophet von einem Weggehen und Wiederkommen spricht, so darf man nicht mit Hieron., Theod. v. M., Theodoret, Hitzig u. A. an eine blofse Ermahnung an den Propheten in seinem visionären Zustande denken, sich nicht durch das Nachsinnen über das bisher Geschaute von der Wahrnehmung des neuen sich jetzt darbietenden Gesichts abhalten zu lassen. Ob der Grund, warum der angelus interpres sich entfernte und nach einiger Zeit wiederkehrte, in einer Ermüdung des Propheten, der einige Zeit Erholung bedurfte, oder darin lag, dafs die Verschiedenheit der Visionen zur klaren und bestimmten Auffassung des Gesichtes einige Zeit der Ruhe forderte, wird nicht angegeben.

Das Verb. וַיָּשָׁב ist adverb. in der Bed. *wiederum, wieder* zu fassen und mit וַיְעִירֵנִי zu verbinden und nicht: *er weckte mich wieder*, sondern: *er kehrte wieder und weckte mich* zu übersetzen, indem aus 5, 5 erhellt, dafs der angelus interpres nach der geschauten Vision wieder verschwindet. עוּר *wachen, wach sein* wird in Hiph. vom Erwachen aus dem Schlafe auch Hohesl. 2, 7; 3, 8; 8, 4 gebraucht. Durch die vom angelus interpres an den Propheten gerichtete Frage: *was siehst du?* wird dieser zur aufmerksamen Betrachtung des Geschauten aufgefordert; er soll sich das einzelne des Geschauten genau merken. Das zweite ויאמר wollen die Masorethen וָאֹמַר *und ich sprach* und nicht וַיֹּאמֶר *und er* (der Engel) *sprach* gelesen wissen. Nach dem Kri וָאֹמַר giebt der Prophet die Antwort auf die Frage des Engels und beschreibt das ihm dargebotene Bild. Da die Lesart וָאֹמַר einen ganz passenden Sinn giebt, sich in zahlreichen Manuscripten und in den alten Uebersetzungen der LXX im Cod. vatic., in der Itala, Vulg., bei dem Chald. und in der Peschito findet, so mufs man wohl dem Kri den Vorzug vor dem

Ktib geben. Vgl. Hofm., Weiss. u. Erf. I, 343. Die Worte : מְנוֹרַת זָהָב כֻּלָּהּ sind eig. *ein Leuchter, der ganz von Gold ist* zu übersetzen, indem זָהָב כֻּלָּהּ einen relativen Satz bilden, vgl. Ew. §. 332 a. c. — Mehrere Ausleger (Eichh., Theiner, Neum.) sind der Meinung, dafs der vom Propheten geschaute Leuchter nicht ein auf einem Schafte stehender, sondern ein *Kronleuchter* gewesen sei. Dagegen spricht aber, dafs der vom Propheten geschaute Leuchter nach der Beschreibung dem siebenarmigen Leuchter in der Stiftshütte ähnlich war und gar nicht angedeutet wird, dafs derselbe herabgehangen habe. Hierzu kommt, dafs das Oelgefäfs auf dem Leuchter und zwar auf dessen Spitze befindlich bezeichnet wird, was nur möglich ist, wenn sich unter dem Oelgefäfse noch ein Schaft befindet.

גֹּל (nur hier in Femin. גֻּלָּה *Oelkrug*, *Oelgefäfs* [Pred. 12, 6], eig. *Rundung, rundes Gefäfs* von גָּלַל *rollen, wälzen*) ist als die Form des Mascul. zu betrachten, weil das הּ in גֻּלָּהּ Suffix ist. Es ist daher unrichtig, wenn Köhler behauptet, dafs die Form גֻּלָּהּ nicht von einem sonst nicht vorkommenden גֹּל, sondern von גֻּלָּה abzuleiten sei. Nehmen wir die Femininform גֻּלָּה als die nur gebräuchliche an, so mufste, da הּ offenbar Suffix ist, wie aus נֵרֹתֶיהָ עָלֶיהָ hervorgeht, גֻּלָּתָהּ gelesen werden. — An dem Leuchter waren sieben Lampen, welche durch des Oelbehältnisses Röhren gespeiset wurden. — נֵר in Plur. נֵרוֹת v. נוּר *leuchten*, wird auch 2 Mos. 35, 14 von den *Lampen* des grofsen Armleuchters gebraucht. — ראשׁ *Kopf*, *Haupt*, dann *der, die, das Oberste*, *Höchste*, wird auch von der Spitze eines Thurmes (1 Mos. 11, 4), einer Säule (1 Kön. 7, 19), einer Aehre (Job 24, 24), hier von der Spitze eines Leuchters gebraucht. — Verschiedener Ansicht sind die Ausleger auch über die Zahl der Giefsröhren, an deren Ende sich die Lampen befanden. Die Zahl wird durch שִׁבְעָה וְשִׁבְעָה angegeben. Mehrere (wie Raschi, Maurer, Hengst., Ewald, Umbr., Neum.) fassen jene Worte distributiv, so dafs zu jeder Lampe sieben Giefsröhren geführt haben.

Hiernach hätten 49 Gieſsröhren zur Weiterführung des Oels gedient. Diese groſse Zahl schien indeſs mehreren Auslegern unzulässig und nicht im erträglichen Verhältnisse zur Gröſse des Oelbehältnisses zu stehen. Der Alex. hat vielleicht aus dem angegebenen Grunde das שִׁבְעָה übergangen und Hitzig will das שִׁבְעָה vor נֵרֹתֶיהָ ausgelassen wissen. Allein da die receptirte Lesart alte Uebersetzungen und Manuscripte für sich hat, und die Distributivzahlen nicht mit ו verbunden werden (vgl. 1 Mos. 7, 3. 9), so ist שִׁבְעָה וְשִׁבְעָה *sieben und sieben* wohl so zu fassen, daſs dadurch nicht 49, sondern 14 Röhren bezeichnet werden, vgl. 2 Sam. 21, 10 und 1 Chron. 20, 6. Ob aus dem Oelgefäſse zu jeder Lampe eine Röhre führte, welche wieder in 7 getheilten kleinen das Oel in die Lampe brachte, oder aus dem Oelgefäſse 14 Röhren bis zur Lampe gingen, ist nicht deutlich. — מוּצָקָה von יָצַק *gieſsen*, *ausgieſsen* bezeichnet eine *Gieſsröhre.* Der Chald. fügt erklärend hinzu : דִּמְרִיקִין מִנְּהוֹן מִשְׁחָא *ex quibus infundebatur oleum* (lucernis). מוּצָקָה (Aquil. *ἐπιρυταί*, Symm. *ἐπιχυτῆρες*, der Al. *ἐπαρυστρίδες*, *infusoria*, wie Hier.) ist ein Infinitivnomen und wie מוּסָר *Strafe* gebildet. Die gewöhnliche Form würde מוֹצָקָה für מוּצָקָה, wie מוֹעֵדָה *Rathschlag* und מוּעָדָה *asylum* sein. Neum. hält מוּצָקָה mit Unrecht für ein Nomen Hoph. in der Bed. : *das ausgieſsen Gemachte.* — Zwei Oelbäume mit zwei Olivenzweigen, von welchen der eine zur Rechten, der andere zur Linken des Leuchters sich befand, überschatteten denselben und lieferten das Oel den Lampen. Der Grund, warum der Leuchter, das Sinnbild der Theokratie, 7 Arme hat, erklärt sich aus der hohen Bedeutung der Siebenzahl, welche im mosaischen Cultus eine heilige ist und als Weihe-, Heiligungs-, Reinigungs- und Versöhnungszahl erscheint und die innige Verbindung Gottes mit dem Erschaffenen, welche jener reinigt und heiligt, bezeichnet. Vgl. Bähr's Symb. über die Siebenzahl von dem Leuchter.

וָאַעַן וָאֹמַר אֶל־הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי לֵאמֹר מָה אֵלֶּה : V. 4—6
אֲדֹנִי : וַיַּעַן הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי וַיֹּאמֶר אֵלַי הֲלוֹא יָדַעְתָּ מָה־הֵמָּה אֵלֶּה
וָאֹמַר לֹא אֲדֹנִי : וַיַּעַן וַיֹּאמֶר אֵלַי לֵאמֹר זֶה דְּבַר־יְהוָה אֶל־זְרֻבָּבֶל
לֵאמֹר לֹא בְחַיִל וְלֹא בְכֹחַ כִּי אִם־בְּרוּחִי אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת :

Und ich antwortete und sprach zu dem Engel, welcher mit mir redete, sprechend; was sind diese, mein Herr? Und es antwortete der Engel, der mit mir redete, und sprach zu mir: weifst du nicht, was diese sind? und ich sprach : nein, mein Herr? Da antwortete er und sprach zu mir : dies ist das Wort an Serubabel, sprechend (lautend) : nicht mit Macht und nicht mit Kraft (Rück. : *Gewalt*), *sondern mit meinem Geist, spricht Jehova der Heerschaaren.*

Bezeichnet der Leuchter die Theokratie oder die aus den Heiden ausgesonderte Gemeinde Jehovas, des einen wahren Gottes, und das von den zwei Oelbäumen ausfliefsende Oel den göttlichen Geist, welcher die Gemeinde Gottes erleuchtet, belebt und stärkt, und wodurch sie auf die Heidenwelt wirkt, so lag in dem Gesichte für Serubabel ein Beweis, dafs das Heil und Glück Israels nicht von der Vermehrung seiner Macht und von der Erhöhung seiner Stärke abhänge, sondern von dem Geiste Gottes ausgehe. Die Meinung Serubabels, dafs Israels Heil und Wohlfahrt von einer Erhebung und Stärkung seiner äufseren Macht abhänge, konnte allerdings bei ihm im Hinblick auf die damaligen mifslichen Verhältnisse und Anfeindungen der benachbarten Völker leicht entstehen. Die Mittheilung des angelus interpres, dafs das Heil Israels oder der Theokratie nicht von seiner irdischen Machtstellung, sondern von dem Geiste Jehovas abhänge, mufste das damalige weltliche Oberhaupt Israels Serubabel von seinem Irrthum und davon überzeugen, dafs die Gemeinde Jehovas einen höheren Beruf, als die Vermehrung seiner irdischen Macht habe. Der Prophet fragt hier wie Kap. 2, 2 den angelus interpres, was das geschaute Bild von dem Leuchter und den Oelbäumen zu bedeuten habe. אֵלֶּה V. 4

beziehen Umbreit und Kliefoth blofs auf die Oelbäume, dagegen Köhler u. A. auf Alles, was V. 3 u. 4 beschrieben wird. Für die alleinige Beziehung auf die Oelbäume spricht, dafs die Bedeutung des Leuchters mit den Lampen und Lichtern bekannt war, und daher keiner Erklärung bedurfte. Der angelus interpres giebt dem Propheten auf seine Frage über die Bedeutung des Gesichtes die Antwort, dafs dasselbe ein an Serubabel gerichtetes Wort Jehovas sei und anzeige, dafs nicht durch Macht und nicht durch Kraft, sondern durch Jehovas Geist sein Ziel erreicht werde. Nach mehreren Auslegern (Grotius, Theiner, Hofm., Schlier) soll der Leuchter den neu gebauten Tempel oder das neu gebaute Heiligthum symbolisiren. Dagegen spricht aber, dafs die beiden Oelbäume den Leuchter mit Oel füllen, was von dem Tempelbau nicht gesagt werden kann. Auch kann der Leuchter nicht ein Bild Gottes oder des Geistes sein, wie Hitzig und Maurer wollen, welch' letzterer schreibt: „Imago septem lucernae sunt oculorum Jovae Judaeis invigilantium atque ad propulsanda ab iis quaevis pericula discurrentium per universam terram. — Reliqua faciunt ad imaginem exornandam et amplificandam." Denn hierzu pafst nicht, dafs der Leuchter von den beiden Oelbäumen sein Oel empfängt. Nach Umbreit soll der dem Propheten erschienene Leuchter der im Heiligthum stehende sein, welcher den mosaischen an Herrlichkeit siebenfach überstrahle, und das Licht des Leuchters das Sinnbild des sich im Tempel offenbarenden Geistes Gottes, welcher durch den Leuchter als den Träger des himmlischen Lichtes vermittelt wird. Allein bei dieser Auffassung sieht man nicht ein, warum der Prophet nicht den Tempel, wie Ezechiel in seiner Vollendung schaut. Hierzu kommt auch, dafs nach dieser Erklärung V. 6 nicht als eine Auslegung des Gesichtes von V. 2 u. 3 betrachtet werden kann, der Prophet auf seine Frage V. 4 von dem Engel V. 5 eine fast abweisende und keine bestimmte Antwort erhält und V. 6

zu Neuem übergegangen wird. Es symbolisiren vielmehr, wie schon oben bemerkt wurde, beide Leuchter, der mosaische in der Stiftshütte, wie der vom Propheten Geschaute, die Theokratie oder die auserwählte Gemeinde Jehovas, welche sich dessen Offenbarung und Erleuchtung erfreut. In diesem Sinne fassen auch Cyrill., Oecol., Hengst., Hesselb. u. Bähr (Symb. I, 446), Schmieder, Keil (Archäol. I, 108) den Leuchter von reinem Golde. Daſs Israel als auserwähltes Volk und insbesondere die gläubige Gemeinde Jehovas, welche im Besitze der göttlichen Offenbarung und richtigen Gotteserkenntniſs die dunkle Heidenwelt erleuchtet, durch den kostbaren und werthvollen Leuchter von reinem Golde, welcher mit seinen sieben brennenden Lampen alles umher erleuchtet und die Dunkelheit entfernt, symbolisirt wird, kann um so weniger bezweifelt werden, da Israel in der Heidenwelt sich allein einer göttlichen, die Seele erleuchtenden und heiligenden Offenbarung und richtigen Gotteserkenntniſs erfreute. Das wahre Gott wohlgefällige Israel war mit seiner richtigen Gotteserkenntniſs und seiner Offenbarung, mit seinen höheren Gaben und Gütern ein erhellendes Licht in der dunklen und sündigen Heidenwelt. Dieses war es aber nicht durch seine angeborenen Vorzüge oder durch irdische Macht, sondern durch die von Gott empfangenen höheren Gaben und Güter. Da die Lampe nur brennt, wenn sie das erforderliche Oel hat, so ist auch Israel nur geistig erleuchtet und heilig, wenn es den Geist Gottes besitzt.

In dem Gesichte von dem Leuchter mit seinen Lampen und Oelbäumen lag für Serubabel, für welchen dasselbe zunächst bestimmt war, eine Hinweisung auf den erhabenen Beruf Israels und eine Belehrung, daſs Israel seine hohe Bedeutung nicht durch irdische Macht habe und seinen Zweck durch irdische Mittel erreiche, sondern durch den Geist Jehovas. Diese Belehrung und Ermahnung mochte Serubabel, das damalige weltliche Oberhaupt, wohl wegen der damaligen Zeitverhältnisse und der An-

feindungen der benachbarten Heidenvölker und der Schwäche Israels bedürfen. Darin, dafs dem Leuchter das nöthige Oel, das Symbol des Geistes, zugeführt wird, lag für Serubabel der Beweis, dafs Jehova seinem Volke Alles dasjenige zu Theil werden lassen wolle, was es zu seinem wahren Wohle bedürfe. Israel bedurfte zur Erreichung seines Berufes, ein Gott wohlgefälliges heil. Volk zu sein und in der dunklen und sündigen Heidenwelt sein Licht leuchten zu lassen, nicht der irdischen Macht und physischen Kraft, sondern des Geistes Jehovas und dieser soll ihm zu Theil werden, wie das zur Erleuchtung nöthige Oel, welches dem Leuchter zugeführt wird, durch die beiden Oelbäume. In der Verheifsung der Ertheilung des Geistes Jehovas, des Mittels zum wahren Wohle, lag für Israel die Bürgschaft, dafs derselbe alle Schwierigkeiten, mögen sie sich auch wie Berge aufthürmen, welche der Vollendung des Tempelbaues entgegenstehen, entfernen werde. — Der Chald. giebt בְּרוּחִי durch בְּמֵימְרִי *verbo meo.* *Geist Jehovas* und *Geist Gottes* wird von der Kraft und Gabe gebraucht, wodurch Gott das Edle und Bessere im Menschen wirkt, ihn weise macht (Job 32, 8), zum Guten führt (Ps. 51, 13) und leitet (Hagg. 2, 5; Ps. 143, 10; Neh. 9, 20), und womit er die Propheten ausrüstet (4 Mos. 42, 2; 1 Sam. 10, 6. 10; 19, 20. 23; Jes. 42, 1; 59, 21), welche er dem Messias verleiht (Jes. 11, 2 ff.), die Krieger kräftigt (Richt. 3, 10; 6, 34; 11, 29; 13, 25), die Könige mit den erforderlichen Eigenschaften ausrüstet (1 Sam. 16, 13).

V. 7 : מִי־אַתָּה הַר־הַגָּדוֹל לִפְנֵי זְרֻבָּבֶל לְמִישֹׁר וְהוֹצִיא אֶת־הָאֶבֶן הָרֹאשָׁה תְּשֻׁאוֹת חֵן חֵן לָהּ : *Wer bist du, grofser Berg? vor Serubabel (werde) zur Ebene? dafs er den Giebelstein* (Rück. : *Hauptstein*, de Wett. : *Eckstein*) *bringt unter den Freudenrufen „Gnade Gnade ihm!“* (Rück. : *Heil Heil dem!* Köhl. : *Huld Huld ihm,* de Wett. : *Glück zu! Glück zu!*). — Der Chald. drückt die Worte also aus :

מָא אַתְּ חֲשִׁיבָא מַלְכוּתָא טַפְשְׁתָּא קֳדָם זְרֻבָּבֶל הֲלָא כְמֵישְׁרָא וִיגַלֵּי יַת מְשִׁיחֵיהּ דַאֲמִיר שְׁמֵיהּ מִלְּקַדְמִין וְיִשְׁלוֹט בְּכָל מַלְכְוָתָא *Wie achtest du die Herrschaft für eine unweise vor Serubabel : ist sie nicht wie ein Beet* (Thal) *: und er* (Gott) *wird seinen Gesalbten, dessen Namen von Ewigkeit genannt worden ist, offenbaren, und alle Reiche beherrschen.*

Ueber die Bezeichnung des Berges sind die Ausleger verschiedener Ansicht. Jonathan übersetzt erklärend : מַלְכוּתָא טַפְשְׁתָּא. Nach Hier. haben die Juden unter dem Berge vor Serubabel den Teufel verstanden, welcher zur Rechten Josuas stand, um ihm entgegen zu wirken und sich gegen Serubabel und das jüdische Volk zu erheben. — Das לְמִישׁוֹר *in planum, zur Ebene* soll nach Jenen die Demüthigung des Teufels unter den Füſsen Israels bezeichnen, weil Gott הָאֶבֶן הָרֹאשָׁה *den Hauptstein, lapis primarius* (Aquil. *τὸν λίθον τὸν πρωτεύοντα*, Sym. *τὸν λίθον τὸν ἄκρον, lapidem summum*, Theod. *τὸν λίθον τὸν πρῶτον*, der Al. *τὸν λίθον τῆς κληρονομίας, lapidem haereditatis*), Christus, der dem Volke Israel stets mit seiner Hülfe beigestanden, herausführen werde. Alsdann giebt Hier. die Erklärung der kirchlichen Schriftsteller. Nach denselben bezeichnet der Leuchter von reinem Golde die Kirche, welche in den heil. Schriften mehr den Sinn und den Geist als Worte sucht, die Lampe Christus, weil er in der Kirche leuchtet und von sich sagte : „Niemand zündet ein Licht an und setzt es unter einen Scheffel“ (Matth. 5, 15), d. i. unter das Maſs des Gesetzes, sondern auf einen Leuchter, d. i. die Freiheit des Evangeliums, damit es leuchte allen, die im Hause sind; die sieben Lampen und Gieſsröhren die Gnaden des heil. Geistes, durch welche die Kirche das Oel der Barmherzigkeit Gottes und aller Tugenden erhält; die zwei Olivenbäume über dem Leuchter Moses und Elias, der mit dem Herrn auf dem Berge redete (Matth. 17), und welche bezeichneten, was er in Jerusalem leiden werde. Andere, fügt Hier. hinzu, erklären die zwei Oliven-

bäume zur Rechten und Linken, vom Gesetze und dem Evangelium, so dafs zur Rechten das Evangelium und zur Linken das Gesetz sei. Die Meisten von den Unsrigen verstehen unter dem Berge den Teufel und Antichristen, der vor Serubabel, von welchem Christus geboren werden soll, zu stehen und sich aufzurichten und im Evangelium zu sagen wage (Matth. 4, 9) : *dieses Alles ist mir übergeben und ich will es dir geben, wenn du vor mir niederfällst und anbetest.* — Andere bezogen nach Hier. mit nicht geringer Unbesonnenheit das deutlich vom Teufel Gesagte auf Christus, der in den heil. Schriften öfters Berg genannt werde. Hier. zufolge ist man zu diesem Irrthum geführt worden durch die alex. Uebers. : „Quis es tu mons magne ante Zorobabel, ut corrigas?" und weil dieser von Serubabel abstamme und die Welt verbessern wollte.

Nach dem Folgenden ist der Haupt- oder Giebelstein der Herr, von welchem Johannes 1, 1. 3 spreche und bezeichnet exaquabit gratiam gratiae eius, dafs wir alle von der Fülle seiner Gnade, die Gnade für Gnade, d. i. für die Gnade des Gesetzes die Gnade des Evangeliums empfangen, damit gleiche Gnade und gleiches Amt sowohl die Gläubigen aus Israel als das Volk der Heiden empfangen. — Nach Theodoret bezeichnet der Stein Serubabel und der Berg die unzähligen Heiden, welche den Bau des Tempels zu verhindern und den Rest des Volkes zu vernichten sich bemüht hatten. Allein die sich berathenden Heiden sollen das Beabsichtigte nicht erreichen, weil Gott den *λίθον τῆς κληρονομίας* und die *ἰσότητα χάριτος χάριτα αὐτῆς*, *lapidem haereditatis, aequalitatem gratiae gratiam eius* herausführen werde. Hierdurch wolle Gott sagen, dafs er, wenn auch die Heiden noch so sehr wüthen und den Serubabel zu verhindern suchen würden, ihre Hoffnungen vereiteln werde; denn er wolle ihn mit der Fülle seiner Gnade zieren, ihn kräftigen wie einen Stein und machen, dafs er sie alle ganz vernichte, so dafs er, was an menschlichen Kräften fehle, durch die Gnade von

Oben ergänze. Man ersieht aus dem Gesagten, dafs schon bei den alten Auslegern eine grofse Verschiedenheit und ein Schwanken über den Sinn unserer Stelle vorhanden war. Aehnlich bei den Neueren. So soll Hengst. zufolge nach Jer. 51, 25 der grofse Berg ein Symbol der Weltmacht, des Weltreiches sein. Dieser Erklärung steht aber entgegen, dafs dann die Ebene, das Gegentheil der Weltmacht, das Reich Gottes sein müfste. Man mufs daher wohl mit mehreren Auslegern annehmen, dafs der vor Serubabel liegende grofse Berg die mancherlei grofsen Hindernisse bezeichnet, welche sich dem Serubabel bei der Ausführung des von Jehova ihm gewordenen Auftrages, den Tempel wieder zu erbauen, entgegenstellten. Der Berg soll zur Ebene werden, d. i. alle Hindernisse sollen entfernt werden, welche die Ausführung verhinderten. Bei לְמִישֹׁר ist nach dem Sinne der Imperat. הֱיֵה zu ergänzen, wie Job 22, 29. Unrichtig ist die Uebersetzung Eichhorn's und Theiner's, der ihm folgt: „Wie würdest du, grofser Berg, vor Serubabel zur Ebene! Er legte den Grundstein unter Zurufungen (des Volks): Heil ihm! Heil ihm!" Diese Uebersetzung würde auch מַה־אַתָּה fordern.

Nach der masoretischen Accentuation gehören לִפְנֵי זְרֻבָּבֶל noch zu der Frage מִי־אַתָּה הַר־הַגָּדוֹל und geben an, was für ein Berg gemeint sei, welcher sich vor Serubabel hinzustellen und ihn zu hindern wagte. Werden jene Worte mit Luther, Drusius, Zunz, Umbreit, Neumann u. A. zu לְמִישֹׁר gezogen, so war es nicht deutlich, was für ein Berg angeredet wird und zur Ebene werden soll. Der Berg soll aber nicht zur Ebene werden, weil Serubabel es ist, den er hindert, sondern darum, weil er dem Serubabel in der Ausführung des von Gott ihm gewordenen Auftrages im Wege steht. — Dafs מִישׁוֹר *Ebene, Pläne* (Jes. 40, 4; Jer. 21, 12), die Ebenen Moabs (Jer. 48, 8), das Flachland (Jer. 48, 21), das Flachland des Gebietes Ruben (5 Mos. 3, 10; 4, 43) hier bildlich die

Beseitigung der Hindernisse bezeichnet, nimmt auch Fürst an. — Der Alex., welcher לְמִישֹׁר wieder durch τοῦ κατορθῶσαι, *ut corrigas*, wiedergiebt, scheint es für einen syrisch gebildeten Infinitiv v. יָשַׁר gehalten zu haben, weil die Syrer die Buchstaben מ und ל dem Infinitiv vorzusetzen pflegen. — Da der Alex. וְהוֹצִיא durch καὶ ἐξοίσω, *et educam* wiedergiebt, so scheint er וְאוֹצִיא gelesen* zu haben. Wenn der Alex. הָרֹאשָׁה (λίθου) τῆς κληρονομίας übersetzt, so hat er יְרֻשָּׁה oder יְרוּשָּׁה *Besitz* oder מוֹרָשָׁה gelesen und י mit ה verwechselt. וְהוֹצִיא וגו׳ muſs nicht mit Hengst. übersetzt werden : „und er hat ausgebracht den Jubelstein unter dem Gejauchze u. s. w.“, da die Angabe, daſs Serubabel bereits den Grundstein des Tempels gelegt habe, hier gar nicht in den Zusammenhang paſst. Das הוֹצִיא, welches mit ו consecut. an den vorhergehenden Befehl *zur Ebene!* angeschlossen wird und daher in Abhängigkeit davon steht, bezeichnet die Folge der Erniedrigung des groſsen Berges zur Ebene durch Jehova. Ist aber von Entfernung der Schwierigkeiten die Rede, die sich dem Serubabel beim Tempelbau entgegenstellen, so kann אֶבֶן nicht den Grundstein des Tempels (Hitzig), sondern muſs den *Giebel-* oder *Schluſsstein* bezeichnen, weil jener schon längst gelegt war und ראשׁ nicht das Fundament, sondern die Spitze, die obere Firste bezeichnet. Diesen verstehen darunter auch Rosenm., Maurer, Ew., Umb., Hofm., Köhler. Hierfür spricht auch das Munach bei הָאֶבֶן und das ־ָה von הָרֹאשָׁה mit Raphe. Die Punctatoren faſsten הָרֹאשָׁה als eine Femininendung von ראשׁ und bezogen es als Apposition zu הָאֶבֶן. Daſs ה in הָרֹאשָׁה nicht Suffix sei, erhellt aus dem Artikel. — Unter הָאֶבֶן הָרֹאשָׁה den Messias zu verstehen, erlaubt der Zusammenhang nicht. Diesen Schluſsstein soll Serubabel als Leiter des Tempelbaues aus dem Werk nehmen und an den für ihn bestimmten Platz in dem Gebäude unter dem Jubelrufe : *Gnade, Gnade ihm!* bringen lassen. — תְּשֻׁאָה vom in Kal ungebr. שׁוא = שָׁאָה *lärmen*, *toben*, *rauschen*, bezeichnet

eig. *Lärm*, *Geräusch*, dann *Jubel* einer Volksmenge (Jer. 22, 2). — Der Alex., welcher תְּשֻׁאוֹת durch *ἰσότητα* wiedergiebt, scheint תְּשֻׁוָה *Gekrach*, *Sturm* (Job 30, 22) Ktib gelesen und von שָׁוָה *gleich sein*, *gleichen*, Piel *gleich machen*, *ebenen* abgeleitet zu haben. — Aquila hat תְּשֻׁאוֹת חֵן wiedergegeben : *ἐξισιώσει χάριτος*, *adaequatione gratiae*, Sym. *πρὸς χάριν αὐτοῦ*, *ad gratiam eius*, der Alex. *ἰσότητα χάριτος*, *aequalitatem gratiae*, Theod. *κατάπαυσις αὕτη*, *requies haec*, Hier. *et exaequabit gratiam gratiae*.

V. 8. 9 : וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי לֵאמֹר : יְדֵי זְרֻבָּבֶל יִסְּדוּ הַבַּיִת הַזֶּה וְיָדָיו תְּבַצַּעְנָה וְיָדַעְתָּ כִּי־יְהוָה צְבָאוֹת שְׁלָחַנִי אֲלֵיכֶם :
Und es erging das Wort Jehovas an mich sprechend : die Hände Serubabels haben dieses Haus gegründet und seine Hände werden es vollenden, daſs du erkennst, daſs Jehova der Heerschaaren mich zu euch gesandt hat.

Nachdem Jehova dem Serubabel im Vorhergehenden die Verheiſsung gegeben, daſs nicht menschliche Macht, sondern der Geist Jehovas gestärkt, den Tempel wieder erbauen werde, erhält V. 8 u. 9 der Prophet die Verheiſsung, daſs Serubabel ungeachtet der Hindernisse den angefangenen (Esr. 3, 10; Hagg. 2, 18), aber unterbrochenen Bau des Tempels vollenden werde und er daraus erkennen solle, daſs er an das Volk gesandt sei. Die Verheiſsung, die dem Propheten gegeben wurde, wird hier als eine dem Volke gegebene bezeichnet. In der Erfüllung dieser Verheiſsung lag für den Propheten der deutliche Beweis, daſs der angelus interpres von Jehova an ihn gesandt worden sei, jene eben ihm und durch ihn dem Volke zu verkündigen. Der Chald. hat die Worte : וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי wiedergegeben : וַהֲוָה פִּתְגָם נְבוּאָה מִן קֳדָם יְיָ עִמִּי *et factum est verbum prophetiae a facie Domini mecum.* — Der Syr. giebt die Worte : הַבַּיִת הַזֶּה erklärend wieder durch : ܫܶܬܳܐܣܰܘܗܝ ܕܒܰܝܬܳܐ ܗܳܢܳܐ *fundamenta huius domus.* — Da die Worte nicht bloſs an den Propheten, sondern auch an das Volk gerichtet sind, so hat Hier. יְדַעְתֶּם im Plur. *scietis*

wiedergegeben. Die Lesart יְדַעְתֶּם hat er schwerlich vor Augen gehabt. — אֲלֵיכֶם *an euch* übersetzt der Chald. erklärend לְאִתְנַבָּאָה לְכוֹן *ut vaticinarer vobis.*

V. 10 : כִּי מִי בַז לְיוֹם קְטַנּוֹת וְשָׂמְחוּ וְרָאוּ אֶת־הָאֶבֶן הַבְּדִיל
בְּיַד זְרֻבָּבֶל שִׁבְעָה־אֵלֶּה עֵינֵי יְהוָה הֵמָּה מְשׁוֹטְטִים בְּכָל־הָאָרֶץ׃
Denn wer verachtet den Tag schwacher (geringer) *Anfänge?* (Rück. : *der Geringheit*) *und (da doch) werden sich freuen und das Senkblei in Serubabels Hand sehen jene sieben : sie sind Jehovas Augen, die die ganze Erde durchstreifen.*

Nach dieser dem masoretischen Texte entsprechenden Uebersetzung enthält der Vers eine Bekräftigung der im vorhergehenden Verse gegebenen Verheifsung. Denn wenn Jehova auf die Wiederaufnahme und die Vollendung des Baues sein Auge richtet und sich darüber freut, so mufs er auch vollendet werden. Bei den vielen inneren und äufseren Hindernissen, die sich dem Bau entgegenstellten, mochten Viele an der Erfüllung seiner Verheifsung zweifeln und bei ihrer Schwachgläubigkeit dieser Versicherung bedürfen. Ueber Mehreres in diesem Verse sind indefs die Ausleger uneinig. Einige verlassen die masoretische Accentuation des Textes, schliefsen die erste Vershälfte mit בְּיַד זְרֻבָּבֶל und übersetzen : „denn wer auch immer den Tag der geringen Anfänge verachtete, die sollen mit Freuden sehen den Bleistein in Serubabels Hand : jene sieben sind die Augen Jehovas, welche die ganze Erde durchschweifen." Diese Auffassung finden wir bei dem Alex., Chald., in der Peschito, Vulg., bei Operin, Dathe, Eichhorn, Theiner, Ewald, Schegg, Bunsen; ähnlich ist sie auch bei Luther, Calvin, Oecol., Münster. Gegen diese Auffassung spricht aber 1) dafs nach derselben zwischen den beiden Hälften des Verses kein Zusammenhang stattfindet, wenn הָאֶבֶן הַבְּדִיל das Senkblei bezeichnet. Wollte man mit Ewald und Bunsen unter הָאֶבֶן הַבְּדִיל den 3, 9 erwähnten Stein verstehen und ihn für einen Giebel- oder Schlufsstein des Tempels halten,

in welchen Züge (nämlich die sieben Augen) eingegraben und mit Blei zu ewiger Dauer ausgefüllt waren, so würde zwar ein Zusammenhang stattfinden; allein jener Stein hat, wie wir oben schon zeigten, eine symbolische Bedeutung und bezeichnet die Theokratie. Dann steht jener Auffassung auch 2) entgegen, dafs das pronom. indeter. מִי *wer* mit einem folgenden וְ und Perf. verbunden wird und das ו in וְשָׂמְחוּ וְרָאוּ nicht als וְ consecut. und die Perfecta als Perf. der Folge gefafst werden können. Denn das *Sehen mit Freuden u. s. w.* ist keine Folge davon, dafs man den Tag der geringen Anfänge verachtet hat. — Schmieder fafst הַבְּדִיל *das Blei, stannum* als Zeitwort und punctirt הִבְדִּיל, indem er übersetzt: „so sie doch werden mit Freuden sehen den Stein, der in Serubabels Hand ausgesondert jene Sieben, welche sind des Herrn Augen, die das ganze Land durchziehen.“ Gegen diese Auffassung spricht, dafs man nicht ohne die wichtigsten Gründe die Punctation des receptirten Textes verlassen darf, und dafs sie sprachlich unstatthaft ist. Es müfste der Artikel vor אֶבֶן stehen und אֶת vor שִׁבְעָה־אֵלֶּה. Gegen dessen Erklärung, nach welcher dieser Stein (der Messias) den Einen Geist in sieben besondere Geistesgaben sondern, dieselben nach Bedürfnifs der Gemeinde verschieden wirken lassen und Jeglichem nach seinem besonderen Mafse austheilen soll, spricht aber nicht blofs die Sprache, sondern auch der Umstand, dafs jener Gedanke sich im A. T. gar nicht vorfindet. Die masoretische Punctation verläfst auch Burger, denn er liest וְשָׂמְחוּ וּרְאוּ und übersetzt: „car qui est-ce qui mépriserait le jour des petits (commencements)? Réjouissez-vous plutôt en voyant le plomb dans la main de Serubabel!“ Der Sinn, den Burger ausdrückt, würde aber wohl שִׂמְחוּ וּרְאוּ ohne וְ fordern. Und wenn er ferner behauptet, dafs die zweite Hälfte von V. 10 nach den Worten שִׁבְעָה עֵינַיִם von 3, 9 hierher gerückt sei, so müssen wir auch diese seine Behauptung als eine unbegründete abweisen.

Das Präteritum בַּז steht hier für בָּז v. בּוּז s. v. a. בָּזָה *verachten* mit d. Accus., aber häufiger mit לְ (Sprüchw. 6, 30; 11, 12; 13, 13; Hohesl. 8, 7), wie ähnlich טַח, arab. طلخ *überziehen* von טָחַח (Jes. 44, 18). Die Punctation בַּז ist die von בָּזַז *plündern*, arab. بز, syr. ܒܙ *rauben*, vgl. Gesen. §. 67, Anm. 9. Die Worte: *wer verachtet* sind s. v. a. Keiner soll es wagen, zu verachten. — Der Plur. קְטַנּוֹת v. קָטֹן *klein*, *gering* hat hier abstracte Bedeutung und bezeichnet *Kleinheit*, *Geringheit* von Sachen (2 Mos. 18, 22. 26). Der Tag der Geringheit, der geringen Dinge (4 Mos. 24, 18) ist der Tag, an welchem erst geringe Anfänge des Tempelbaues gemacht worden sind. Der Chald. giebt die Worte: לְיוֹם קְטַנּוֹת wieder: יוֹמָא דֵין עַל בִּנְיָנָא דְהוּא זְעֵיר *hanc diem? eo quod adificium sit exiguum.* — הָאֶבֶן הַבְּדִיל eig. *ein Blei* (oder *Zinngewicht*) bezeichnet hier ein *Senkblei*, welches die Mauerleute gebrauchen. In dieser Bedeutung verstehen es auch Kimchi, Rück., Hesselb., Maurer, Umbr., Baumg., Neum. u. A. Da אֶבֶן *Stein*, *Fels* den Artikel hat, so steht es nicht im Stat. const., weshalb הַבְּדִיל Apposition zu הָאֶבֶן ist. Es kann daher הָאֶבֶן הַבְּדִיל nicht einen Stein bezeichnen, dessen Schriftzüge mit Blei ausgegossen und der als Giebel- oder Schlufsstein bei dem Tempelbau diente, wie Ewald und Bunsen annehmen. — Sind *jene Sieben* (שִׁבְעָה אֵלֶּה) die Augen Jehovas, welche mit Freuden das Senkblei in Serubabels Hand sehen und die ganze Erde mit ihrem Blicke durchstreifen, und also auch Alles wahrnehmen, was irgend den Tempelbau hindert, so liegt darin deutlich ausgedrückt, dafs der neu begonnene Tempelbau werde vollendet werden. Gott kann sich nur dessen freuen, was nach seinem Willen und nach seiner Absicht sicher geschieht. Es wäre daher vermessen, den geringen Anfang zu verachten. Was Gott mit sieben Augen sieht, erkennt er aufs vollkommenste. Nach Schegg sollen שִׁבְעָה אֵלֶּה die

sieben Lampen des Leuchters bezeichnen und hier die Augen des Herrn genannt werden, um die vorsehende wachsame Liebe Gottes für sein Volk und seinen Tempel zu bezeichnen. Der Prophet hätte diesen Schlufs, fügt Schegg hinzu, eigentlich selbst machen können: „Wenn Gott also wacht über seinem heiligen Werke, wenn sein Geist also alle äufseren und inneren Hindernisse entfernt: *dann können die sieben Lampen nur Abbild seiner Fürsorge* (seiner Augen), *der ganze* (brennende) *Leuchter nur Symbol seines Geistes sein.*" Dieser Auffassung steht aber entgegen, dafs schon 3, 9 von sieben Augen Jehovas die Rede ist und man hier nicht darunter die sieben Lampen und unter Leuchter das Symbol des Geistes Jehovas verstehen kann. Auch passen zu dieser Auffassung nicht die zwei Oelbäume, die zwei Oelzweige, welche dem Leuchter das Oel zuführen. Dafs das: *Sichfreuen* und *Sehen* s. v. a.: sie sehen mit Freude, ist, unterliegt keinem Zweifel, vgl. Gesen. §. 142, 3 a. — Das Pil. שׁוֹטֵט v. שׁוּט *geschäftig hin- und herlaufen, durchstreifen, umherschweifen* 4 Mos. 11, 8, kommt in derselben Bedeutung auch Am. 8, 12; Jer. 5, 1 und 2 Chron. 16, 9 vor. Dan. 12, 4 wird שׁוֹטֵט vom Durchsuchen und Durchforschen einer Schrift gebraucht. — Die Worte: וְשָׂמְחוּ וְרָאוּ אֶת־הָאֶבֶן הַבְּדִיל übersetzt der Chald.: הֲלָא יְתוּב וְיֶחְדֵּי דְּכַד יֶחֱזֵי יַת אַבְנָא מַשְׁקוֹלְתָּא *Nonne convertetur et laetabitur quando viderit lapidem perpendiculi.* — Die Worte: שִׁבְעָה־מְשׁוֹטְטִים übersetzt er unrichtig erklärend: שַׁבְעָא סִדְרִין כְּאִלֵּין קֳדָם יְיָ גְּלַן עוֹבָדֵי בְּנֵי אֱנָשָׁא *septem lapidum ordines quasi hos coram Domino revelata sunt opera filiorum hominis.*

V. 11—14: וָאַעַן וָאֹמַר אֵלָיו מַה־שְּׁנֵי הַזֵּיתִים הָאֵלֶּה עַל־יְמִין הַמְּנוֹרָה וְעַל־שְׂמֹאולָהּ׃ וָאַעַן שֵׁנִית וָאֹמַר אֵלָיו מַה־שְׁתֵּי שִׁבֲּלֵי הַזֵּיתִים אֲשֶׁר בְּיַד שְׁנֵי צַנְתְּרוֹת הַזָּהָב הַמְרִיקִים מֵעֲלֵיהֶם הַזָּהָב׃ וַיֹּאמֶר אֵלַי לֵאמֹר הֲלוֹא יָדַעְתָּ מָה־אֵלֶּה וָאֹמַר לֹא אֲדֹנִי׃ וַיֹּאמֶר אֵלֶּה שְׁנֵי בְנֵי־הַיִּצְהָר הָעֹמְדִים עַל־אֲדוֹן כָּל־הָאָרֶץ׃ 11. *Und ich antwortete und sprach zu ihm: was sind diese zwei Oelbäume zur*

Rechten des Leuchters und zur Linken? — 12. *Und ich antwortete zum zweitenmale und sprach zu ihm : was sind diese zwei Oelzweige, die neben zwei goldenen Kanälen* (Rück. : *Rinnen*) *sind, die das Gold von sich* (Rück. : *über sie*) *ausgiefsen?* — 13. *Und er sprach zu mir sagend : weifst du nicht, was diese sind? Und ich sprach : nein, mein Herr.* — 14. *Und er sprach : diese sind die zwei Söhne des Oels, die vor dem Herrn der ganzen Erde stehen.*

Nachdem im Vorhergehenden der angelus interpres dem Propheten die nachdrücklichste Versicherung gegeben, dafs alle Hindernisse, welche der Fortsetzung und Vollendung des Tempelbaues entgegenständen, weggeräumt werden würden, und dafs Serubabel, das weltliche Oberhaupt, den Bau vollenden würde, so dafs im neuen Tempel die Priester wieder ihrem Amte obliegen konnten, erneuert er die V. 3 gestellte Frage nach der Bedeutung der zwei Oelbäume und fragt dann, als er hierauf keine Antwort erhielt, nach der Bedeutung der zwei Oelzweige. In dem Umstande, dafs der Prophet auf die erste Frage keine Antwort erhielt, und der angelus interpres fragt, ob er die Bedeutung wisse, scheint angedeutet zu sein, dafs er aus dem Bisherigen sich selbst die Frage habe beantworten können. Da das Oel für die Lampen zunächst von den mit Oliven beladenen Oelzweigen gewonnen wird, und diese die Oelbäume voraussetzen, so war die Frage nach der Bedeutung der Oelzweige wichtiger, und in der Beantwortung dieser Frage lag zugleich auch die nach der Bedeutung der beiden Oelbäume, zu welchen jene gehören, und welche von jenen nicht zu trennen sind (1). Der angelus interpres mochte daher einige Zeit mit der Beantwortung warten, bis die zweite Frage gestellt wurde. Die Beantwortung lautet nun dahin, dafs die zwei Oelzweige

---

(1) Maurer bemerkt : „Imago septem lucernae sunt oculorum Jovae Judaeis invigilantium atque ad propulsanda ab iis quaevis pericula discurrentium per universam terram."

zwei Söhne des Oels (Oelkinder) bezeichnen. Unter „Söhne des Oels" können nur solche Personen verstanden werden, welche mit Oel versehen (Jes. 5, 1; Ges. §. 106, 2 a; Ew. §. 287 f.) oder mit Oel gesalbt sind. Gesalbt mit Oel wurden nämlich die Hohenpriester (2 Mos. 29, 7; 30, 22—33; 3 Mos. 4, 3; 21, 10), die Priester (2 Mos. 28, 41; 40, 13—15) und die Könige (1 Sam. 10, 1; 16, 1. 13; 2 Sam. 2, 4), weshalb diese denn auch Gesalbte genannt wurden. — Nach 1 Kön. 19, 16 wurde auch Elisa von Elia gesalbt. Mit Rücksicht auf diese Stelle glauben nun mehrere Ausleger (J. D. Michaelis, Jahn, Rückert, Hofm., Baumg. II, 37. 38, Schlier), daſs durch die beiden Oelkinder die Propheten *Haggai* und *Sacharja* bezeichnet würden. Dieser Erklärung steht aber entgegen, daſs dann das Prophetenthum als ein doppeltes bezeichnet würde, da die zwei Oelzweige zwei Oelbäumen angehören. Daſs das Prophetenthum nicht ein doppeltes sein kann, bedarf keines Beweises. Da die Propheten von Gott berufen und wenigstens äuſserst selten zum Propheten gesalbt wurden, so konnten jene beiden Propheten nicht geradezu und ohne nähere Andeutung „Söhne des Oels" genannt werden. Es müssen daher, wie wir schon oben gesagt haben, unter den zwei Oelbäumen mit den zwei Olivenzweigen das aaronitische Priesterthum und das davidische Königthum und unter den zwei Oelzweigen die jedesmaligen Vertreter verstanden werden. Eben diese Auffassung finden wir auch bei Raschi, Rosenm., Hitzig. Zur Zeit unseres Propheten wäre dann mit Theodoret, Theod. v. M., Kimchi, Luther, Melanchth., Vatablus, Drusius, Hengst., Hesselb., Umbr., Neum., Allioli, Fürst (u. d. W. יִצְהָר) der Hohepriester Josua und Serubabel zu verstehen. Theodoret giebt als den Sinn der Worte des Engels auf die Frage des Propheten an: *λέγει Ἰησοῦν τὸν ἀρχιερέα καὶ Ζοροβάβελ τὸν στρατηγόν, τὸν μὲν ἐκ τοῦ βασιλικοῦ, τὸν δὲ ἐκ τοῦ ἱερατικοῦ γένους ἀνθήσαντα.* Schegg (S. 353 f.) spricht sich

über dieses Gesicht also aus: „Die sieben Lichter sind Symbol der wachsenden Fürsorge des heil. Gottes; das Licht als Ganzes Abbild des göttlichen *Geistes*, der die Welt regiert. Je siebenfache Zuflüsse haben diese Lichter zum Zeichen ihrer unversieglichen Leuchtkraft. Der Leuchter dient den Lampen nur zum Substrate, er hat weder hier noch anderswo für sich eine selbstständige Bedeutung. Er ist von Gold, weil dies das himmlische und göttliche (?) Metall ist. Wir dürfen allerdings darin, dafs der Prophet das Licht eines siebenarmigen Leuchters erblickt, eine Hinweisung auf den Tempel zugestehen, mehr aber nicht. Er *bedeutet* den Tempel nicht; denn da können seine sieben Lichter nicht mehr Abbild der wachenden Sorge Gottes für den Tempel sein. Die Augen konnten nur über dem Leuchter, nicht als dessen Licht Eines mit ihm sein. Da in den sieben Lichtern nicht die Vorsehung Gottes im Allgemeinen, sondern, wie die Rede des Engels zeigt, seine Fürsorge, die er dem Tempel speciell zuwendet, bildlich vorgehalten wird, so enthält diese Vision eine naheliegende, entsprechende Ergänzung der vorigen. Gott wacht mit sieben Augen über seinem Werke; darum soll Zorobabel nicht zagen, wie grofs auch die Schwierigkeiten sein mögen. Er darf sich ihretwegen so wenig von seinem heil. Unternehmen zurückhalten lassen, als Josua wegen der unreinen Gewande, die er anhatte. Von Josua wurde alle Unreinigkeit genommen, vor Zorobabel werden alle Berge zur Ebene.“

Nicht so klar ist Schegg zufolge die Antwort des Engels auf die Frage nach der Bedeutung der beiden Oelbäume. Da aber der Baum als Symbol oder Bild des Glückes und Segens der Frommen diene (Ps. 1, 2—4; Jer. 17, 8), und insbesondere der Oelbaum als Bild eines gesegneten sicheren Bestandes gelte (Jer. 11, 16; Ps. 129, 3; Ps. 53, 10: „Ich bin wie ein grüner Oelbaum im Hause Gottes“), so bedeuten ihm die Oelbäume rechts

und links vom Leuchter zwei Erwählte, zwei Heilige des Herrn, die unter seinen nächsten fürsorgenden Schutz aufgenommen werden, nämlich zwei Gesalbte, den Hohenpriester Josua und den königlichen Sprößling Zorobabel.

Wir können jedoch diese Erklärung der Vision, worüber sich angeblich der Engel so deutlich ausgesprochen, durchaus nicht billigen, indem Mehreres, namentlich der Leuchter, die Oelzweige, welche das Oel den Lampen liefern, ohne selbstständige Bedeutung sein sollen. Bezeichnen die beiden Oelzweige, welche das Oel den Lampen liefern, Serubabel und den Hohenpriester Josua, so können diese doch nur den Oelzweigen gleichen, in so weit sie eine segensreiche Wirkung auf das theokratische Volk haben und das unter dem Volke zu Stande bringen, was es nach seiner Bestimmung zu Stande bringen soll. Und dieses kann nur geschehen durch das Königthum und das Priesterthum, welches seinen Zweck und seine Bestimmung treu erfüllt. Beide sind die Hauptorgane, wodurch Gott seine Gnaden, Gaben und Wohlthaten dem Volke zuwendet. Sie gleichen zwei Oelbäumen oder Olivenzweigen, welche dem Leuchter das nöthige Oel liefern, damit der Leuchter seine Bestimmung erfüllen kann. Damit nur der der davidischen Familie entsprossene Serubabel, so wie der Hohepriester ihre Aufgabe und Bestimmung im vollen Sinne erfüllen konnten, bedurften sie, namentlich der erste, bei den großen Hindernissen, der Stärkung und Ermunterung von Oben zum Tempelbau, und der zweite zur Verrichtung seines Amtes des Tempels. — Nach Umbr. ist der goldene Leuchter der Träger des himmlischen, heiligen Lichtes, das in dem Worte der Offenbarung im Tempel leuchtet; und deutet so dieses Symbol auf die Gründung des Gotteshauses. Die beiden Oelbäume sind ihm die beiden Gründer des Heiligthums, von denen das Oel kommt, durch welches der Leuchter die nothwendige äußerlich vermittelnde Anfachung und Unterhaltung seines Lichtes erhält. Dieser Erklärung steht, wie schon bemerkt,

entgegen, dafs dem Leuchter das Oel von zwei Oelzweigen zugeführt wird und also diese es sind, durch welche das Licht möglich wird. — Der eigentliche Urheber der Oliven und sonach auch des Oels ist aber Gott. — Die Erklärung Burger's, der unter dem Leuchter den Tempel versteht, und bemerkt, dafs der Prophet über die Versuche auch die Oelbäume zu deuten, selbst nicht ins Klare gekommen sei, bedarf keiner Widerlegung. Ebenso verhält es sich mit der Erklärung einiger älteren Ausleger, nach welchen die beiden Oelbäume den Sohn und heil. Geist und der Leuchter Gott den Vater bezeichnen sollen. Nicht weniger verwerflich ist ebenfalls die Erklärung derjenigen, welche unter den beiden Oelbäumen das Gesetz und die Propheten oder Moses und Elias oder das Gesetz und das Evangelium, oder mit Cyrillus die Juden und die Heiden (nach Kliefoth Israel und die Heidenwelt, die ein heiliges Volk Gottes [einen Leuchter] bilden), oder mit Oecol. die Apostel und die Propheten verstehen. Nach Kliefoth ist der Sinn : „Israel und die Heidenwelt werden zu Gott kommende Söhne hervorbringen, aber dieselben werden trotz dieser verschiedenen Abstammung Einen Leuchter, Ein heiliges Volk Gottes bilden, und einmüthig und einträchtiglich ihr Licht vor Gott leuchten lassen; die Verschiedenheit der natürlichen Abstammung wird weder die Einheit des Volkes Gottes, noch die Einheit der Bethätigung desselben, seines Gottesdienstes, aufheben." Dieser Erklärung steht Mehreres entgegen. Schon der Umstand, dafs die beiden Oelzweige das zum Brennen und Erleuchten des Leuchters nöthige Oel liefern, verbietet, unter den beiden Oelzweigen, welche Oelkinder bezeichnen, Israel und die Heidenwelt zu verstehen. Denn wenn der Leuchter die Theokratie symbolisirt, und diese das zu ihrer Existenz, Fortdauer und Erweiterung Nöthige von den Oelkindern, den Besitzern und Gebern des geistigen Wohles und Glückes erhalten, so können Israel als Volk und noch weniger die Heidenwelt jene beiden Oelzweige

bezeichnen. Israel sowohl wie die Heidenwelt bedarf vielmehr solcher Organe, welche im Besitze jener Gaben sind, und durch welche Gott dieselben spendet. Und diese sind das Priester- und Königthum.

Der Stat. const. שִׁבֲּלֵי (im Singular שִׁבֹּלֶת und nicht שִׁבֹלֶת, im Plur. שִׁבֳּלִים, const. שִׁבֲּלֵי, welches von dem im Hebräischen ungebräuchlichen שָׁבַל wallen, hin- und herschwanken, fließen, arab. سَبَلَ wallen, fließen, herabwallen, daher سَبَلَةٌ wallendes Gewand, abzuleiten ist), kommt nur hier in der Bed. Zweig vor, welcher wie die Aehre (שִׁבֹּלֶת, Plur. שִׁבֳּלִים) vom Hin- und Herschwanken so bezeichnet wird. — Das hier vorkomm. צַנְתְּרוֹת, welches der Alex. μυξωτῆρες, Schnabel, der Chald.: אִסְקְרִיטְוָן Röhre, Kanäle, Hier. und Syr. rostra, ܣܦ̈ܝܪܐ, Sing. ܣܦܝܪܐ Schnabel, Nasen, Hengst.: Pressen, Ew.: Kanäle wiedergeben, kommt nur an unserer Stelle vor und bezeichnet hier Gießröhre, Kanäle (Hitz., Hofm., Neum.), durch welche das Oel fließt, wie 4, 2 erweist. — Das ungebräuchliche Stammwort צַנְתֵּר (mit eingeschobenem ת) bezeichnet wahrscheinlich durchhöhlen, aushöhlen und ist mit dem aram. צִנְרָא Kanal zu vergleichen. Das Gold, welches die Röhren ausgießen, kann nur das goldglänzende Oel bedeuten, welches von den beiden Oelzweigen sich ergießt. Metaph. scheint auch Job 37, 22 זָהָב von einer wie Gold glänzenden Wolke zu verstehen zu sein. — Der Grund, warum das Oel hier nicht שֶׁמֶן מִשְׁחַת־קֹדֶשׁ (2 Mos. 30, 22—33), wie das mit vier Ingredienzen versetzte Olivenöl genannt wird, sondern יִצְהָר (4 Mos. 18, 12; 5 Mos. 7, 13; 28, 51), liegt wohl darin, weil der Haupttheil Olivenöl war und von einem gemischten Oel hier nicht die Rede sein konnte, weil es unmittelbar aus den Oelzweigen kam. — Daſs שֶׁמֶן auch wie יִצְהָר Brennöl bezeichnet, beweiset 2 Mos. 25, 6; 35, 14. Nach Ps. 23, 5; Am. 6, 6; Ezech. 16, 9; Ruth 3, 3 wurde es auch bei Gastmählern, Hochzeiten und Besuchen gebraucht.

6) Die fliegende Rolle, Kap. 5, 1—4.

In diesem Gesichte sieht der Prophet eine grofse, auf beiden Seiten mit Fluch beschriebene Buchrolle über das Land hinfliegen, welche die Frevler, Uebertreter der göttlichen Gebote, nebst ihrem Besitze vernichtet. Wir haben hier eine neue Ankündigung eines göttlichen Strafgerichtes, welches das sündige Volk, wohl namentlich diejenigen, welche den Messias verwarfen, treffen soll. Das Volk soll von den Frevlern durch deren Vertilgung gereinigt und ein heiliges Volk werden. Diese Ankündigung lag nahe, da nach dem Vorhergehenden das Heiligthum wieder hergestellt werden soll. Es ist also dieses Gesicht traurigen Inhaltes. Es zeigt, dafs der Prophet nicht blofs den Tempelbau auf jede Weise zu fördern suchte, sondern hauptsächlich dahin zielte, das Volk zur Bufse und zum Glauben zu führen, wo dann der Eifer für das begonnene äufsere Werk nothwendig folgen mufste.

5, 1—4 : וָאָשׁוּב וָאֶשָּׂא עֵינַי וָאֶרְאֶה וְהִנֵּה מְגִלָּה עָפָה : וַיֹּאמֶר אֵלַי מָה אַתָּה רֹאֶה וָאֹמַר אֲנִי רֹאֶה מְגִלָּה עָפָה אָרְכָּהּ עֶשְׂרִים בָּאַמָּה וְרָחְבָּהּ עֶשֶׂר בָּאַמָּה : וַיֹּאמֶר אֵלַי זֹאת הָאָלָה הַיּוֹצֵאת עַל־פְּנֵי כָל־הָאָרֶץ כִּי כָל־הַגֹּנֵב מִזֶּה כָּמוֹהָ נִקָּה וְכָל־הַנִּשְׁבָּע מִזֶּה כָּמוֹהָ נִקָּה : הוֹצֵאתִיהָ נְאֻם יְהוָה צְבָאוֹת וּבָאָה אֶל־בֵּית הַגַּנָּב וְאֶל־בֵּית הַנִּשְׁבָּע בִּשְׁמִי לַשָּׁקֶר וְלָנָה בְּתוֹךְ בֵּיתוֹ וְכִלַּתּוּ וְאֶת־עֵצָיו וְאֶת־אֲבָנָיו : 1. *Und ich wandte mich und erhob meine Augen und sah und siehe, eine fliegende Rolle;* — 2. *und er sprach zu mir : was siehst du? und ich sprach : ich sehe eine Rolle fliegen, deren Länge 20 Ellen und deren Breite 10 Ellen.* — 3. *Und er sprach zu mir : dies ist der Fluch, der über die Fläche des ganzen Landes zieht! denn jeder, der stiehlt, wird* (Ew., Rück. : *ist*) *von hier* (And. : *von da*) *ihm gemäfs* (Rück. : *laut ihr, d. i. der Verfluchung*, Ew. : *gleich ihr*) (der Rolle) *vertrieben* (Rück. : *getilgt*), *und jeder, der schwört, wird von hier ihm gemäfs* (Ew. : *gleich ihr*) *vertrieben* (Köhler : *hinweggereinigt*). — 4. *Ich habe ihn* (den Fluch) *ziehen*

lassen, ist der Ausspruch Jehovas der Heerschaaren, dafs er in das Haus des Diebes und in das Haus des bei meinem Namen Falschschwörenden kommt, und bleibt in dessen Hause (eig. : *in Mitte seines Hauses*) *und es vernichtet* (verzehrt) *mit seinen Balken und Steinen.*

Nach dem Obigen ist es gar nicht zweifelhaft, dafs die fliegende Buchrolle ein Symbol des göttlichen Gerichtes über das Bundesvolk ist. Eine ähnliche symbolische Darstellung enthält das Gesicht von den vier Wagen 6, 1, wo sie, die Symbole der Strafgerichte über die der Theokratie feindlichen Völker, aus der Mitte der beiden Berge hervorgehen. Da der Prophet V. 1 von einem Sichwenden und einer neuen Erhebung der Augen spricht, so scheint zwischen dem vorigen und diesem Gesichte eine kurze Unterbrechung des ecstatischen Zustandes eingetreten zu sein. Der Prophet bedurfte einige Ruhe. Es ist unnöthig, hier אָשׁוּב in der bisweilen vorkommenden adverb. Bedeutung *wiederum* mit Köhler zu fassen. Man kann es passend mit Ewald : *ich wandte mich* übersetzen. מְגִלָּה (von גָּלַל *rollen, wälzen*) bezeichnet eigentl. *Rolle*, dann *Buchrolle*, wie Jer. 36, 14 ff.; Ezech. 2, 1; Ps. 40, 8, wo es mit dem Zusatze סֵפֶר vom Gesetzbuche gebraucht wird. Da der Prophet die Länge und die Breite derselben angiebt, so scheint sie, wenn man keine Belehrung über die Gröfse annehmen will, ihm entrollt erschienen zu sein. Ps. 40, 8 konnte dem מְגִלָּה das סֵפֶר *Buch*, welches aus einzelnen Blättern zu bestehen pflegte, beigefügt werden, weil dieses eig. *Schrift*, arab. سِفْر, syr. ܣܦܪܐ (Jes. 29, 11. 12; Dan. 1, 4), *Geschriebenes* (Jer. 32, 12 ff.) bezeichnet.

Ueber den Grund und die Bedeutung der angegebenen Gröfse denken die Ausleger ganz verschieden. Schon älteren christlichen und jüdischen Auslegern, wie unter den Neueren Hengst., Hofmann, Umbr., Baumg., Neum., Schlier, ist es aufgefallen, dafs die Gröfse der Buchrolle genau der Gröfse der Vorhalle des salomonischen

Tempels entspricht (1 Kön. 6, 3). Sie finden darin ein bedeutungsvolles Moment zur Erklärung der Bedeutung derselben; doch sind sie in der Auffassung der Beziehung, in welcher die Buchrolle zur Vorhalle des salomonischen Tempels um ihrer Gröfse willen stehen soll, verschiedener Ansicht. Hengst. findet in der Gleichheit des Flächeninhaltes der Buchrolle und der Tempelhalle eine Hindeutung darauf, dafs das auf der Buchrolle verzeichnete Gericht eine Folge der Theokratie sei. Es kommt aber nicht die Tempelhalle, welche als ein blofses bauliches Ornament, dem keine Beziehung zu dem Cultus zukam, zu betrachten ist, sondern nur der Tempel als Typus der Theokratie vor, vgl. Hos. 8, 1; Eph. 2, 21. 22; 1 Petr. 2, 5; Hebr. 3, 6. Ist auch der Tempel ein Bild der Theokratie, so wird doch nicht angedeutet, dafs der auf der Buchrolle geschriebene Fluch eine Folge der Theokratie und das angegebene Mafs eines Theiles des Tempels als Abbild der Theokratie zu betrachten sei. Da auch das Heilige der Stiftshütte 20 Ellen lang und 10 Ellen breit (Bähr, Symb. I, 227 f.) und diejenige Offenbarungsstätte war, welche Bähr als die unmittelbare Vorstufe zur höchsten und vollendetsten Offenbarung bezeichnet, und da in dem Heiligen die drei Geräthe, Leuchter, Altar und Tisch standen, und hier die Priester vor Gott erschienen, so ist mit mehr Grund anzunehmen, dafs die Gröfse der Rolle eine Beziehung zum Heiligen habe, von welchem alles Unreine, Unheilige und Sündhafte fern gehalten oder doch entfernt werden soll. Nach Hofm. (Weiss. u. Erf. I, 346) und Schlier soll der vor dem Engel stehende Josua an das Allerheiligste, der Leuchter an das Heilige und das Stehen im Vorhofe an ganz Israel, welches sich in den Vorhöfen des Tempels versammelt habe, erinnern. Allein hier ist nicht vom Vorhofe, sondern von dem Heiligen oder nach Anderen von der Vorhalle des Tempels die Rede, welche nach Joel 2, 17 ohne wichtige Veranlassung nicht einmal von den Priestern betreten wurde; deshalb kann, wie

Neum. (S. 221) angiebt, auch hier Salomo nicht das Volk gerichtet haben. Neumann hat hier offenbar die am königlichen Palaste zu Gerichtssitzungen erbaute אֻלָם (1 Kön. 7, 6. 7) mit dem אֻלָם am Tempel (1 Kön. 6, 3) verwechselt. Nach Umbreit soll die Uebereinstimmung der Rolle mit der Gröſse der Tempelhalle darauf hinweisen, daſs zunächst von der Halle das Gericht des im Tempel thronenden Gottes ausgehe. Nach dieser Erklärung wäre zu erwarten, daſs die Buchrolle von der Tempelhalle ausgehend bezeichnet würde; und wäre auf den gleichen Flächenraum Rücksicht genommen, so würde dadurch angedeutet, daſs der Fluch so groſs gewesen, daſs sie der Gröſse der Tempelvorhalle geglichen habe. Nach Baumg. (II, 188 ff.) soll die mit der Gröſse der Tempelhalle gleiche Gestalt der Buchrolle an ein Heiligthum erinnern, dessen bloſses Dasein in Israel eine verklagende und richtende Macht gewesen gegen alles Unheilige, das sich in Israel vorfand, und wonach der Umstand, daſs die Maſse der Buchrolle nicht die Maſse der Bundeslade oder des Allerheiligsten oder des Heiligen (?), sondern der Vorhalle darstellten, darauf hinweisen soll, daſs hier nicht die strafende Macht des Heiligthums gegen die geheimen und verborgenen, sondern gegen die offenbaren und handgreiflichen Sünden gemeint sei. Diese Erklärung ist jedoch gesucht und willkürlich und hat insbesondere das gegen sich, daſs die Buchrolle mit ihrem Fluche weder als Bild noch als Symbol des Tempels und der Vorhalle betrachtet werden kann.

Gegen die Behauptung, daſs hier nur von der Strafe der offenbaren Sünden die Rede sei, spricht auch die folgende Vision, nach welcher von der Vertilgung *aller* Sünden die Rede ist. Das Gesagte spricht auch gegen die Erklärung von Neum., welcher die Vorhalle des Tempels als die Stätte des Segens für Israel betrachtet, wo Israel sich sammele vor dem Herrn der ganzen Erde, und welcher von dieser Stätte sage : „sie sei aufgegangen in das

Mafs des Segens selbst, der in ihm (nämlich dem Lebensworte) sich verkörpert, und ihm entspreche die Gröfse des Fluches über die, welche nicht eingehen in diesen Bund." Allein das Volk versammelte sich weder in der Tempelhalle, noch konnte es wegen der Beschränktheit darin Platz finden. Man mufs daher wohl annehmen, dafs die angegebene aufserordentliche Gröfse der Buchrolle entweder eine Beziehung zu dem Heiligen habe, oder nur im Allgemeinen die Gröfse und Menge der Sünde hervorheben soll. Da der Prophet nur von Israels Gegenwart und Zukunft spricht und die Sünde aus dem Lande Israels nach dem Lande Sinear (V. 11) als ihrem eigentlichen Platze gebracht werden soll, so haben wir unter כָּל־הָאָרֶץ, nicht mit Hofm. (Schriftb. II, 2, 602, 2. Ausg.), Neum. und Kliefoth die ganze Erde, sondern mit Hengst., Hitz., Hofm. (Weissag. u. Erf. 1. Ausg.), Umbreit, Ewald, Baumg. das Land Israel, welches ein heiliges sein soll, zu verstehen. Der Fluch, welcher über das ganze Land ergehen soll, soll aber offenbar nur die Sünder treffen. Dafs durch die Diebe und Falschschwörenden, von welchen das Land gereinigt werden soll, alle Frevler bezeichnet werden sollen, unterliegt keinem Zweifel. Nach Hofm. soll die Austilgung der Sünde und der Sünder aus dem ganzen heil. Lande beim Eintritte des 1000jährigen Reiches eintreten und Israel als heiliges Volk hingestellt werden. An ein 1000jähriges Reich ist aber schon deswegen nicht zu denken, weil hier im Texte wie überhaupt in der heil. Schrift von demselben nicht die Rede ist.

Die hier beispielsweise genannten Vergehen des Diebstahls und Meineids sollen aber hier nicht, wie Neum. meint, die rohen, handgreiflichen, wesentlich heidnischen Sünden in Israel, oder mit Ewald die Sünden der Hand und des Mundes, sondern alle auf den beiden Gesetztafeln genannten bezeichnen. Auf der einen Seite der Gesetztafeln stehen die Flüche gegen die, welche den Namen Jehovas zum Meineide mifsbrauchen, auf der anderen die

Flüche gegen die Diebe. Auf der einen Seite der Rolle stand die göttliche Strafsentenz gegen die Uebertreter der Gebote: „du sollst Gott deinen Herrn lieben von ganzem Herzen," auf der anderen die gegen die Uebertreter des Gebotes: „du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst." Dafs die genannten Vergehen als individualisirende Beispiele derjenigen stehen, welche die Gebote der ersten und derjenigen, welche die Gebote der zweiten Tafel verletzen, erkennt auch Theodoret an, wenn er schreibt zu V. 3 u. 4: „Niemand glaube, dafs diese Drohungen nur gegen die Diebe und Meineidigen gerichtet seien; denn die Sentenz ist gegen jede gesetzwidrige Handlung gesprochen. Denn weil das ganze Gesetz und die Propheten von den Worten abhängen: „„du sollst lieben den Herrn deinen Gott aus deinem ganzen Herzen, und du sollst lieben deinen Nächsten wie dich selbst"" (Matth. 22, 37—40), so schliefst Diebstahl und Meineid jede Art der Sünde in sich. Denn die Verletzung des Eides ist das Haupt der Gottlosigkeit und ein Meineidiger ist ohne göttliche Liebe. Der Diebstahl aber verräth eine Ungerechtigkeit gegen die Nächsten; denn Niemand liebt seinen Nächsten, welchem er Unrecht zufügt. Es schliefsen also diese Hauptpunkte die anderen Gesetze ein, und er (Gott) hat mit Recht den Uebertretern derselben jene Strafen angedroht." Der Grund, warum die Sünde wider das Gebot der zweiten Tafel zuerst genannt wird, liegt vielleicht darin, weil der Diebstahl im gewöhnlichen Leben häufiger vorzukommen pflegt oder doch damals häufiger war als der Meineid. Der Fluch, welcher über das ganze Land gehen und die Frevler treffen soll, wird als ein furchtbarer geschildert, indem er sie selbst mit ihrem Besitze verzehren soll. Wir haben hier wohl eine Anspielung auf 1 Kön. 18, 28. — Dieses neue vernichtende Strafgericht, welches über Judäa ergehen soll, hat erst seine volle Erfüllung erhalten, als die Juden durch die Verwerfung des Messias, des Erretters

aller Menschen, sich des Mittels ihrer Errettung beraubt hatten, vgl. Kap. 11, wo dieses weiter ausgeführt wird.

אָלָה (v. אוּל, אִיל, אֵל, weiter gebildet אָלָה *stark, kräftig sein*, Hiph. הֶאֱלָה *fest, kräftig machen, bekräftigen, beschwören*) bezeichnet eig. *Bekräftigung*, daher *Eid, Eidschwur* (1 Mos. 24, 41; 1 Kön. 8, 31), dann öfters, da ein Eid auch ein unwahrer sein kann, *Fluch, Verwünschung* (Job 31, 30; Spr. 29, 24; Jes. 24, 6). — זֶה *dieser* wird öfters als Adverbium mit hinweisender Kraft vom Orte für *hier, hic* (1 Mos. 28, 17; 4 Mos. 13, 17) gebraucht und oft mit מִן verbunden מִזֶּה *von hier* (1 Mos. 37, 17) und מִזֶּה וּמִזֶּה *von hier und von da* (4 Mos. 22, 24). An unserer Stelle bezieht sich מִזֶּה auf das Land Israel, und nicht auf die beiden Seiten der Buchrolle, so daſs zu übersetzen wäre: *nach der einen Seite der Buchrolle — nach der anderen Seite derselben*, und der Sinn entstände, auf der einen Seite seien die Flüche gegen die Schwörenden, auf der anderen Seite die gegen die Diebe gewesen (Kimchi, L. de Dieu, Rosenm., Hengst., Hesselb., Bunsen). Denn nach dieser Erklärung würde das folgende כָּמוֹהָ überflüssig stehen und die Construction hart sein (Köhler). — כָּמוֹהָ ist *ihm gemäſs* oder *nach ihm* zu übersetzen und das Suffix nicht mit Ewald und Kliefoth auf מְגִלָּה, sondern auf אָלָה zu beziehen. Hierfür sprechen nicht bloſs der passende Sinn, sondern auch das Suffix von הוֹצֵאתִיהָ und das Subject von בָּאָה, לָנָה und כִּלַּתּוּ. Die Austilgung der Frevler geschieht in Folge des Fluches, d. i. des göttlichen Strafgerichtes. — Der Alex., welcher כָּמוֹהָ *ἕως θανάτου* übersetzt, hat offenbar falsch כַּמָּוֶת wie Jes. לַמָּוֶת *εἰς θάνατον* statt לָמוֹ gelesen. Daſs V. 3 durch הַנִּשְׁבָּע *ein Falschschwörender* bezeichnet wird, beweist V. 4 das hinzugefügte בִּשְׁמִי לַשָּׁקֶר. — שֶׁקֶר *Lüge* (v. שָׁקַר *lügen*) kommt öfters mit נִשְׁבַּע verbunden für *Falschschwören* vor, vgl. 3 Mos. 5, 24; 19, 12. — „Bei dem Namen Jehovas schwören" ist s. v. a. den Namen Jehovas, des einen allmächtigen und allwissenden Gottes, zur Bekräftigung der Aussage an-

führen. — Das in Kal ungebr. נָקָה *nackt, blofs, rein sein,* arab. نقى dass. u. trans. نقح *blofs, nackt machen,* bezeichnet in Niph. *leer, verlassen, frei sein,* in Beziehung auf Personen: *vertrieben, vertilgt, ausgerottet werden,* in Pi. *für frei, unschuldig erklären, lossprechen,* dann *aussondern, ausstofsen,* d. h. *strafen, vernichten* (2 Mos. 34, 7).

7) Das Epha und das darin sitzende Weib, V. 5—11.

Nach einer Unterbrechung, nach welcher der angelus interpres wieder erschien, hat der Prophet ein neues Gesicht, in welchem er ein Epha ausgehen sieht, in dem ein Weib sitzt, das mit einer Scheibe von Blei bedeckt wird. Als der Prophet von Neuem seine Augen wieder erhob, sah er zwei Weiber mit Flügeln des Storches, welche das Epha zwischen Erde und Himmel in das Land Sinear trugen und darin niedersetzten. Es soll dieses Gesicht, wie wir unten noch näher nachweisen werden, symbolisch andeuten, dafs Israel (das Weib), wenn es das Mafs seiner Sünden voll gemacht, das volle Mafs der göttlichen Strafe treffen, und wieder, wie seine sündigen Vorfahren nach Babylon, durch Feinde ins Exil geführt werden und darin bleiben soll. Der zukünftige Aufenthaltsort der aus ihrem Lande zu vertreibenden Judäer wird hier von dem Propheten durch den Namen des Exils ihrer Vorfahren bezeichnet. Auf ähnliche Weise werden Kap. 10, 11 ihre zukünftigen Bedrücker durch den Namen Assurs und Aegyptens benannt. Nach Allioli ist der Sinn des Gesichtes V. 7—11: „Die Juden gleichen ihrer Sünden wegen einem vollen Mafse Sünden und Strafen dafür. Da sie darin verharren, werden sie darin gleichsam verschlossen, und Gottes Strafe lastet schwer auf ihnen. Zwei räuberische Mächte bringen sie schnell unter die Völker, damit sie da bleiben (lange Zeit). Sehr bezeichnend ist, dafs das grofse Mafs voll war, und auf seinem Orte festgestellt wurde; denn die Juden machten durch den Messias-

mord das Maſs ihrer Sünden voll, und stellten ihre Strafe, die Zerstreuung in alle Welt, durch ihre andauernde Verstockung, gleichsam fest." — Nach Schegg verkündigt Sacharja hier das Aufhören der Sünde auf dem heil. Boden Juda's, welche bisher die Erfüllung der herrlichen messianischen Verheiſsungen und Erwartungen verhindert hatten. Es sollen nicht bloſs keine Böse mehr im heil. Lande sein — was der Inhalt der ersten Vision sei —, sondern selbst die Sünde, das wurzelhaft Böse, aus dem Lande schwinden — was Gegenstand des zweiten Gesichtes sei. Was von dieser Erklärung zu halten sei, wird sich unten ergeben.

V. 5—8: וַיֵּצֵא הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי וַיֹּאמֶר אֵלַי שָׂא נָא עֵינֶיךָ וּרְאֵה מָה הַיּוֹצֵאת הַזֹּאת׃ וָאֹמַר מַה־הִיא וַיֹּאמֶר זֹאת הָאֵיפָה הַיּוֹצֵאת וַיֹּאמֶר זֹאת עֵינָם בְּכָל־הָאָרֶץ׃ וְהִנֵּה כִּכַּר עֹפֶרֶת נִשֵּׂאת וְזֹאת אִשָּׁה אַחַת יוֹשֶׁבֶת בְּתוֹךְ הָאֵיפָה׃ וַיֹּאמֶר זֹאת הָרִשְׁעָה וַיַּשְׁלֵךְ אֹתָהּ אֶל־תּוֹךְ הָאֵיפָה וַיַּשְׁלֵךְ אֶת־אֶבֶן הָעֹפֶרֶת אֶל־פִּיהָ׃ 5. *Und der Engel, der mit mir redete, ging aus und sagte zu mir: erhebe doch deine Augen und siehe, was ist das, was ausgeht?* (Ew.: *was dies erscheinende ist*). — 6. *Und ich sprach: was ist es? Und er sprach: das ist das Epha, das ausgeht* (Ew.: *diese erscheinende Tonne da*). *Und er sprach: dies* (Rück.: *so*) *ist ihr Anblick* (Ew.: *Schaustück*, Köhler: *Augpunkt*) *im ganzen Lande.* — 7. *Und siehe, ein Bleideckel* (Rück.: *Scheibe von Blei*) *hub sich, und da war ein Weib sitzend im Epha.* — 8. *Und er sprach: dies ist die Bosheit* (Rück.: *Ungerechtigkeit*, Köhler: *Sünde*). *Und er warf sie in die Mitte des Epha und warf ein Bleigewicht* (Ew.: *Bleistein*) *auf dessen Mündung.*

Der angelus interpres, der dem Auge des Propheten entschwunden, erscheint von Neuem und macht ihn aufmerksam auf die neue Erscheinung, welche er anfänglich nicht klar erkannte, weshalb er fragt, was das Erscheinende sei. Es wird dem Propheten die Antwort, es sei das Erscheinende ein Epha, worauf Aller Augen mit Sehnsucht gerichtet sind. Da der Prophet den Inhalt des

Epha noch nicht gesehen hatte, so wird der schwere bleierne Deckel emporgehoben. Nun erschien dem Propheten im Epha ein Weib sitzend, welches zur Verhinderung der Flucht in dasselbe zurückgeworfen und mit jenem Bleigewichte wieder gedeckt wird.

Daſs das im Epha sitzende Weib sich darin zu dem Zwecke sorgfältiger Bewahrung befindet, erhellt aus dem schnellen Wiederschlieſsen und der Schwere des Deckels. Das Weib, d. i. die Bosheit, Gottlosigkeit, soll nicht mehr ihre Macht über das Land üben und im Lande herrschen. Das אֵיפָה bezeichnet ein gebräuchliches Hohlmaſs für trockene Dinge. Nach den Angaben des Josephus berechnet Bertheau den Inhalt des Epha zu 1014,77, nach dem Talmud Thenius zu 1014,39 Pariser Cubikzoll, vgl. Winer, Realw. und Arnold in Herzog's Real. u. d. A. Maſse. Nach Thenius glich das Epha einem Würfel, dessen Seite etwa einen Fuſs Länge hatte, nach Bertheau betrug aber die Länge einer Seite etwas über 12 Zoll. Da dieses Maſs für ein erwachsenes Weib viel zu klein ist, und da aus 5 Mos. 25, 14; Spr. 20, 10; Ezech. 45, 1; Am. 8, 5; Mich. 6, 10 nicht erwiesen werden kann, daſs אֵיפָה jedes beliebige Maſs bezeichnet habe, so muſs entweder angenommen werden, daſs das im Epha sitzende Weib sehr klein gewesen und einer Puppe geglichen habe, oder, was wohl das Wahrscheinlichere ist, daſs das Epha die Gestalt eines vergröſserten gehabt habe; weshalb es denn auch Ewald durch *Tonne* wiedergiebt. Das Suffix in עֵינָם *ihr Auge*, *Anblick*, *Gesicht* ist nicht mit Hofm. und Neum. auf Diebe und Meineidige, die Frevler V. 4, welcher zu einer anderen Vision gehört, oder mit Schegg auf die Sünden (עֲוֹנִים *Vergehen*, *Verbrechen*), sondern, wie aus dem Beisatze בְּכָל־הָאָרֶץ erhellt, mit Rosenm., Maurer, Ewald, Umbreit auf die Bewohner des Landes, die ihren Blick auf das Epha richten (Umbreit, Hengstenb.), zu beziehen. Die Einwohner blicken lüstern auf das Weib, mit dem sie Buhlschaft getrieben, d. i. sie haben

Lust an der Gottlosigkeit, der Sünde, welche das Weib symbolisirt. Statt עֵינָם haben der Alex. und Syr. עֲוֹנָם *ihre Schuld*, *αὕτη ἡ ἀδικία*, ܚܛܗܝܗܘܢ *culpae* gelesen, welche Lesart auch Theiner, Hitzig und Burger vorziehen. Sie fassen das Epha als Maſs der Schuld, welches durch die Sünde vollgemacht werde; weshalb auch in dem Epha die רִשְׁעָה *Gottlosigkeit*, *Frevel*, *Ruchlosigkeit* erscheine. Gegen diese Erklärung ist aber zu bemerken, daſs sich dann die רִשְׁעָה zu dem Zwecke ihrer Aufbewahrung im Epha befinden würde, wie dies aus dem schnellen Verschlieſsen und der Schwere des Deckels erhellt. Dieses ist aber unzulässig, indem die Sünde in ein Maſs der Schuld gethan wird, um zu sehen, ob dieselbe so groſs sei, daſs das Maſs der Schuld bereits voll sei, um das Gericht über sie ergehen zu lassen, vgl. Matth. 23, 32. Hier. macht über die Lesart עֲוֹנָם die Bemerkung: „Vav et Jod literae eadem forma, sed mensura diversae sunt.“ Kimchi, Grotius, Rosenm. sind zwar der Ansicht, daſs dieses Gesicht den Juden wieder vorführe, was sie früher gethan, und welche Leiden sie dafür erduldet haben; allein man sieht dann nicht ein, was dieses Gesicht in dem Zusammenhang der auf die Zukunft sich beziehenden Visionen bezwecken soll. — Auch darf man mit Rosenm., Maurer, Umbreit das עֵינָם nicht übersetzen: *dies ist ihr Aussehen, ihr Bild, diesem die Sünde enthaltenden Epha gleichen sie*, weil das tertium comparationis zwischen dem Epha und den Bewohnern des Landes nur dies sein könnte, daſs wie Epha ganz mit Sünde angefüllt ist, so auch die Bewohner des Landes ganz damit angefüllt seien; daſs wie der Sünde keine Flucht aus dem Epha gestattet ist, so auch die Sünde nicht mehr aus Israel weichen dürfe, vielmehr wie das mit Sünde gefüllte Epha jetzt weggeschafft wird, so auch die sündige Bewohnerschaft des ganzen Landes weggeführt werden soll. Gegen die Uebersetzung des עֵינָם durch *ihr Schaustück*, welches nach

Ewald Alle zum abschreckenden Beispiele sehen können, spricht, dafs nach derselben die Sünde als abschreckendes Beispiel erst öffentlich zur Schau ausgestellt, und dann aus dem Lande verbannt werden soll; wozu aber gar nicht pafst, dafs die Sünde sich in einem festverschlossenen Epha befindet und nicht in einem durchsichtigen Käfig. Nach Kliefoth bezeichnet עַיִן *imago, species* und bezieht sich das Suffix in עֵינָם auf die Sünden, welche der Fluch treffen soll.

Der Chald., welcher mit Umbreit und Neum. V. 6 אֵיפָה unrichtig vom falschem Mafse, von den Sünden der Habsucht und Uebervortheilung erklärt, giebt den Vers wieder : וַאֲמָרִית מַן אִנּוּן וַאֲמַר אִלֵּין עַמָּא דַּהֲווֹ נָסְבִין וְיָהֲבִין בִּמְכִילְתָּא דְשִׁקְרָא וַאֲמַר הָא אִנּוּן גְּלַן קֳדָם כָּל יָתְבֵי אַרְעָא *Und ich sagte : welche sind sie? und er sagte : es sind jene vom Volke, welche mit falschem Mafse annahmen und gaben; und er sagte : siehe, jene sind offenbar vor allen Bewohnern der Erde.*

Die Frage, warum die Sünden unter dem Bilde des „Weibes" erscheinen, wird verschieden beantwortet. Nach Hitzig soll dieses geschehen sein, weil das Weib im Orient für sündlicher als der Mann gelte, nach Baumg. (II, 275), weil die Vollendung der Sünde in Israel die völlige Umkehrung des eigentlichen wahren Wesens Israels, das Anti-Israel ist, nach Köhler, weil sie eine reizende, verführerische Macht über die Gemüther ausübt und so dieselben an sich zu ketten weifs. Grotius bemerkt : „haec est impietas, mater scilicet et furtorum et periuriorum et omnium scelerum." Es konnte scheinen, dafs der Grund in dem Femininum רִשְׁעָה läge. Der wahrscheinlichste scheint uns jedoch der von Köhler angegebene zu sein. Das Weib sitzt nicht in einem Epha, weil es zum Messen diente, so dafs sein Inhalt, wie Baumg. II, 274 meint, als gemessen erscheinen sollte, sondern weil es ein Gefängnifs oder Gewahrsam und ein

leicht zu entfernendes Behältnifs war, wodurch das verführerische Weib den Blicken entzogen und aus dem Lande Israel weggeschafft werden sollte. — כִּכָּר bezeichnet eig. *Rundes, Kreisförmiges*, dann *Kreis, Umkreis* einer Gegend, Stadt, z. B. des Jordans (1 Mos. 13, 10. 11; 1 Kön. 7, 46), *ein runder Brodkuchen* (2 Mos. 29, 23; 1 Sam. 2, 36), und ein *rundes, kreisförmiges Gewicht* von Metall, welches nach genauer Berechnung eines כִּכָּר 83$^1/_3$ Dresdener Pfund ist. An unserer Stelle haben wir unter כִּכָּר an einen runden schweren Deckel von Blei zu denken, wodurch die Oeffnung des Epha geschlossen wurde. V. 8 nennt der Prophet den Deckel אֶבֶן הָעֹפֶרֶת *Bleigewicht*, weil אֶבֶן eig. *Festes, Hartes*, daher *Stein*, *Fels* und *Gewicht*, weil Steine, sowohl kleinere als gröfsere, als Gewicht gebraucht wurden.

V. 9—11 : וָאֶשָּׂא עֵינַי וָאֵרֶא וְהִנֵּה שְׁתַּיִם נָשִׁים יוֹצְאוֹת וְרוּחַ בְּכַנְפֵיהֶם וְלָהֵנָּה כְנָפַיִם כְּכַנְפֵי הַחֲסִידָה וַתִּשֶּׂנָה אֶת־הָאֵיפָה בֵּין הָאָרֶץ וּבֵין הַשָּׁמָיִם : וָאֹמַר אֶל־הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי אָנָה הֵמָּה מוֹלִכוֹת אֶת־הָאֵיפָה : וַיֹּאמֶר אֵלַי לִבְנוֹת־לָה בַיִת בְּאֶרֶץ שִׁנְעָר וְהוּכַן וְהֻנִּיחָה שָּׁם עַל־מְכֻנָתָהּ : 9. *Und ich erhob meine Augen und sah, und siehe, zwei Weiber kamen hervor mit* (eig. *und*) *Wind in ihren Flügeln, und sie hatten Flügel gleich den Flügeln des Storches und sie hoben* (Rück. : *trugen*) *das Epha zwischen Erde und Himmel.* — 10. *Und ich sprach zum Engel, der mit mir redete : wohin bringen sie das Epha?* — 11. *Und er sprach zu mir : ihm ein Haus zu bauen im Lande Sinear, und ist es bestellt, so wird es daselbst hingesetzt auf seine Stelle* (Rück. : *Gestell*, Ew. : *Platz*).

Vor dem Blicke des Propheten erschienen nach der im Vorhergehenden angegebenen Anschauung zwei Weiber mit Storchesflügeln, die das Epha emporhoben und es schnellen Fluges wie vom Winde getrieben in das Land Sinear (Babylonien) brachten. Ueber Mehreres in dieser Stelle sind die Ausleger verschiedener Meinung. Nach den meisten älteren Auslegern, und vielen Neueren, wie Rosenm., Hengst., Hesselb. verkündet der Prophet

hier eine nochmalige Wegführung des gottlosen Theils Israels ins Exil, welches hier Sinear genannt wird, weil früher die Bewohner des Reiches Juda dahin von den Chaldäern ins Exil geführt worden waren. Bezeichnet das im Epha sitzende Weib das gottlose jüdische Volk, so kann die Wegführung des Epha in das Land Sinear nur die Wegführung des Volkes ins Exil und das Zurückwerfen des im Epha aufrecht sitzenden Weibes und das Bedecken mit dem Deckel nur das Aufhalten des Volkes im Laufe seiner Sünden durch das göttliche Strafgericht symbolisiren. Das Niederlassen des Epha mit dem Weibe in einem Hause Sinears bedeutet dann ein langer Aufenthalt im Exil. Da hier von dem gottlosen Theile des Volkes die Rede ist und dessen Exil als ein lang dauerndes bezeichnet wird, so kann hauptsächlich nur dasjenige gemeint sein, welches nach der Zerstörung Jerusalems und des Tempels und durch die Zerstreuung des Volkes durch die Römer eingetreten ist. Sind auch während der feindlichen Einfälle und Eroberung des Landes durch die Syrer und die Aegypter unter den Ptolemäern viele Juden in verschiedene Länder und namentlich nach Aegypten zerstreut worden, so kann diese Zerstreuung doch nur als ein Vorspiel der grofsen zur Zeit der römischen Herrschaft betrachtet werden. Köhler entgegnet zwar, dafs unsere Stelle nicht eine Weissagung eines neuen, durch eine neue Schuld Israels herbeigeführten Exils, wie Luther, Hengst. und Hesselb. annähmen, enthalten könne, weil diese in den Zusammenhang der Visionen deswegen nicht passe, da in dem vorausgehenden Gesichte die Reinigung Israels von den Sündern durch deren Hinwegtilgung verheifsen worden sei. Allein dieser Grund ist nichtig, weil eine früher verheifsene Reinigung von Sündern keineswegs fordert, dafs in einer späteren Weissagung nicht dasselbe mit näheren Bestimmungen verkündigt werden könne. Schaut der Prophet in einem späteren Gesichte, dafs die Sünden bei einem Theile des Volkes sich wieder ver-

breiten, und dafs dasselbe deswegen wieder mit einem Strafgerichte heimgesucht werden würde, so sehen wir nicht ein, warum man hier nicht von einem neuen Exile, welches auch wirklich eingetreten, habe weissagen können. Will man die Worte unserer Weissagung nicht verdrehen, so können sie nur von einem zukünftigen Exile des gottlosen Theiles des Volkes erklärt werden.

Nach Kliefoth, der *Sinear* sachlich vom Reiche des Antichrists erklärt, welches seinen Anfang und Typus an der Weltmacht Babel hatte, soll hier von der Sünde der ganzen Erde die Rede sein, welche sich noch einmal zu einem Babel zusammenfasse, um den letzten Kampf gegen Gottes Reich zu wagen, worin sie aber ihr Gericht finde. Gegen diese Erklärung spricht schon, dafs אֶרֶץ Canaan bezeichnet, aus welchem die Sünde mit den Sündern entfernt werden soll. Hierzu kommt, dafs das grofse noch jetzt andauernde Exil des in alle Welt zerstreuten Israel, welches seit der Zerstörung Jerusalems und der Zerstreuung des Volkes eingetreten ist, und in dem Unglauben und in der Verwerfung ihrer so oft von den Propheten verkündeten Errettung, des Messias, den Hauptgrund hat, nicht übergangen sein kann. Da zwei Weiber als die Werkzeuge erscheinen, durch welche das Epha mit dem Weibe durch die Luft weggeführt wird, so hat man gefragt, warum von *zwei* Weibern die Rede sei, und diese als Werkzeuge der Wegführung erscheinen.

Nach Ewald, Hitzig, Umbreit sollen nun Weiber die Träger sein, weil das im Epha sitzende Weib passend von seines Gleichen fortgetragen wird. Das ist allerdings richtig, insofern nach der Sitte des Orients die Weiber nicht mit Männern in nahe Berührung kommen, abgesondert wohnen, und daher auch in der Vision keine Männer als Träger erscheinen durften. Nach Baumg. (II, 277) sollen die Weiber die Trägerinnen sein, weil sie selbst sündiger Art seien und daher mithelfen müssen. Nach Köhler soll man unter den beiden Weibern dienst-

bare Geister des Satans, satanische Mächte, Schwestern jener רִשְׁעָה zu verstehen haben, welche der bisher in Israel wirksamen Sünde, die fortan nach Jehovas Willen Israel nicht mehr länger verführen darf, einen neuen Wirkungskreis im Lande Sinear verschaffen. Da die beiden Weiber als Werkzeuge erscheinen, wodurch Gott das Weib d. i. die Gottlosen aus dem heil. Lande nach Babylonien wegführen läſst, und diese nicht als Dienerinnen des Satans bezeichnet werden, so ist es unzulässig, unter den beiden Weibern dienstbare Geister des Satans zu verstehen. Viel näher liegt der Gedanke an feindliche Völker oder Personen, welche Gott zur Bestrafung des sündigen Theils des Volks sendet, und dasselbe ins Exil abführen läſst. Jedoch sind nicht nothwendig zwei feindliche Völker oder Personen anzunehmen, indem diese Zahl nothwendig erschien, das schwere Epha mit dem Weibe fortzuschaffen. Man kann daher an die Zerstreuung und Entfernung der Juden durch die Römer denken, und hat folglich nicht nöthig, Titus und Hadrian mit einigen Auslegern, oder Titus und Vespasian, oder mit Corn. a Lapide Nebucadnezar und Nebusaradan, Feldherr des Nebucadnezar (2 Kön. 25, 8; Jer. 39, 3; 52, 12), unter den beiden Weibern zu verstehen. Gegen die Erklärung Neum., der unter den beiden Weibern „Boden der himmlischen Welt, der lichten Aetherhöhe droben, der sie dienen, verwandt und sich regend in ihrer Kraft" versteht, ist zu erinnern, daſs in derselben Vision das Weib nicht erst als Bild der Sünde, dann als Bild der Himmelsboten, die im A. T. nie weiblich erscheinen, genommen werden kann.

Verschiedener Ansicht sind alsdann auch die Ausleger darüber, warum die beiden Weiber die Flügel eines *Storches* (חֲסִידָה) haben. Nach mehreren Auslegern (Hofm., Umbr., Baumg., Schlier) sollen die Weiber Storchesflügel haben, weil der Storch ein Zugvogel sei, oder weil derselbe, wie Maurer meint, schnell fliege. Daſs aber

der Storch nicht als Zugvogel in Betracht kommt, erhellt schon daraus, dafs derselbe nicht blofs periodisch wegfliegt, sondern auch periodisch wiederkehrt. Noch weniger kann an die Schnelligkeit gedacht werden, da viele Vögel viel schneller fliegen. Da חֲסִידָה *pia sc. avis* (LXX ἔποψ, *upupa*, arab. أَجْنِكَة *pica*, *Elster*) bezeichnet, so meint Neum., dafs von den Flügeln des Storches wegen dieses Umstandes die Rede sei und die Schwingen der beiden Weiber als „fromme liebegetragene Fittige" bezeichnet werden, „indem die Weiber, welche ausgehen vom Herrn, die Gottlosigkeit zu verbannen, sich schwingen auf lichtem Fittig, Schwinge voll Liebe und Huld, Schwinge, welche die Ihren versorgt in liebender Treue und in hingebender Inbrunst geistgetragener Macht." Diese Erklärung ist offenbar gesucht und zu künstlich und hat das gegen sich, dafs die Weiber nie Himmelsboten sind. Nach Hier., Rosenm. und Hitzig sollen die beiden Weiber mit Storchesflügeln erscheinen, weil er ein unreiner Vogel sei (3 Mos. 11, 19), und daher dessen Flügel zu den mit Sünde befleckten und unreinen Weibern passend seien. Auch diese Erklärung scheint uns gesucht und willkürlich. Uns scheint vielmehr der Grund, warum die beiden Weiber mit Storchesflügeln erscheinen, in deren Gröfse zu liegen, indem dieselben nicht blofs der Gröfse der Weiber, sondern auch der schweren Last des Ephas mit dem Weibe angemessen sind. — Um sich selbst in die Luft zu erheben und die Schwere des Körpers und des Ephas zu tragen, waren grofse Flügel nöthig. In diesen grofsen Flügeln fing sich der Wind, so dafs sie vom Winde geschwellten Segeln glichen und der Flug so ein schnellerer war. — חֲסִידָה ist nach 3 Mos. 11, 19; 5 Mos. 14, 18 der Name eines unreinen Vogels, der auf בְּרוֹשִׁים nistet (Ps. 104, 17), am Himmel hoch daherfliegt und wie andere Zugvögel eine bestimmte Zeit des Abzugs und Kommens hat Jer. 8, 7. Nach der Vulg. bei Jer. 8, 7, nach LXX (Job 39, 13), Raschi

und den meisten neueren Auslegern bezeichnet חֲסִידָה den *Storch*, der durch seine Liebe zu den Jungen im Alterth. (Aristot., histor. anim. 3, 23; Plin. 10, 23) bekannt war, und daher passend *pia* (avis) genannt wird. Nach dem Targ. (חַוָרִיתָא), Talm. (Chullin 63 a דַּיָּה לְבָנָה), Kimchi und Vulg. an unserer Stelle ist חֲסִידָה *milvus*, *der weifse Taubenfalke* oder die *weifse Weihe*. Dagegen nach Aquil., Symm., Theod., LXX u. A. der *Reiher*, *ἐρωδιός*, *ardea*, der ebenfalls wegen seiner Liebe zu den Jungen gerühmt wird (Ael., hist. anim. 3, 23). Die Bedeutung *Storch*, der auch mit den Menschen vertraut ist und auf Häusern bei uns nistet, halten wir für die richtige.

Die Form תְּשֶׂנָה steht hier für תְּשֶׂאנָה mit Ausgefallenem א, wie מִלֵּתִי (Job 32, 18) für מִלֵּאתִי und נִטְמֵתֶם für נִטְמֵאתֶם *ihr habt verunreinigt* (3 Mos. 11, 43). Die Lesart תְּשֶׂאנָה haben auch viele Codices bei Kennicott und mehrere Ausgaben. Für הֵמָּה, welches eig. הֵנָּה lauten sollte, findet sich auch in den Codd. das Femininum. Da aber das Masculinum öfters mit Femininis verbunden ist, insbesondere bei den Suffixen, so mufs man nothwendig annehmen, dafs ursprünglich im Texte הֵנָּה gestanden habe. Oder hat der Prophet unter den beiden Weibern sich vielleicht zwei Völker oder ein Volk gedacht, und deswegen das Masculinum gebraucht? — Das לָה mit erweichtem Suffix für לָהּ (vgl. Ew. §. 94, 6, 3; §. 247 d) bezieht sich zwar zunächst auf אֵיפָה, aber dem Gedanken und der Sache nach auf das in demselben befindliche Weib, weil für dasselbe in Sinear ein Haus gebaut werden soll. Es steht hier also synekdochisch das continens pro contento. Dasselbe gilt von dem Femin. הֻנִּיחָה und vom Suffix von מְכֻנָתָהּ. Unzulässig ist die Ansicht Köhler's, nach welcher die Sünde in Sinear, im Lande der gottfeindlichen Weltmacht, habe eine neue Heimath und Wirkungskreis finden sollen, um daselbst fortan ihr Wesen zu treiben und Sünder zu immer neuen Sünden zu verführen. Sinear, der Ort der Züchtigung und Strafe, soll das Volk vielmehr

allmälig zum Bewufstsein seines Verlustes und früheren Glückes bringen, um dadurch dasselbe zur Bekehrung zu führen. Dieses wirkte auch das babylonische Exil bei einem grofsen Theile des Volkes.

Die Worte: וְהוּכַן וְהֻנִּיחָה תּג׳ sind nicht mit Theiner, Rück., Maurer, Hesselb., Umbreit: *und es* (das Haus) *wird hergestellt und niedergelassen*, und mit Neum.: *und das Haus ist hergestellt und das Epha niedergelassen* zu übersetzen, sondern הוּכַן ist, wie Köhler bemerkt, mit Ewald, Baumg. und Bunsen als hypothetischer Satz zu fassen, wozu וְהֻנִּיחוּ den Nachsatz bildet, vgl. Gesen. §. 155, 4 a, Ewald §. 357. Das Passivum הוּכַן kommt in der Bed. *aufgestellt, zugerichtet, bereitet werden*, v. הֵכִין *aufstellen, stellen, zurichten, bereiten*, auch Job 16, 5; Nah. 2, 6; Spr. 21, 31 vor. Das Hoph. הֻנִּיחָה von הֻנִּיחַ für הוּנַח von נוּחַ *sich niederlassen, ruhen, wohnen*, ist eine seltene Form für הוּנְחָה, wie ähnlich Dan. 7, 4 הֳקִימַת für הוּקְמָה v. קוּם. Das י in הֻנִּיחָה ist in Hoph. beibehalten, weil von נוּחַ in Hiph. statt הֵנִיחַ auch הִנִּיחַ mit Dagesch im נ in Gebrauch ist, vgl. 1 Kön. 13, 29. 31; Ezech. 42, 14; 44, 19; 4 Mos. 17, 4 u. a. — In dem Worte מְכֻנָתָהּ von מְכוֹנָה und מְכֹנָה *Stelle, Stätte* ist hier das ו in Kibbuz verkürzt, wie in מְנֻסִי v. מָנוֹס, Gesen. §. 27, Anm. 1.

8) Das Gesicht von den vier Wagen, Kap. 6, 1—8.

Der Prophet sieht in diesem Gesichte in einem Thale vier Wagen, die aus zwei Bergen von Erz hervorgehen und deren erster von rothen, deren zweiter von schwarzen, deren dritter von weifsen und deren vierter von gefleckt-rothen (And. gesprenkelten oder scheckigen) Rossen gezogen werden. Die schwarzen Rosse zogen nach Norden, die weifsen hinter ihnen her, die gesprenkelten nach Süden und die rothen durchfuhren die Erde. Die Schnelligkeit, womit jene Rosse in vier Weltgegenden zogen, glich der des Windes. — Der sachliche Inhalt dieses Gesichtes ist

die Ankündigung, daſs auch schwere göttliche Strafgerichte über die Heiden, welche die Werkzeuge Gottes zur Bestrafung des Bundesvolkes gewesen, ergehen würden. Es sollen nicht bloſs die gottlosen und unbuſsfertigen Juden (Kap. 5), sondern auch die Heidenvölker, welche den göttlichen Anordnungen entgegenstehen, durch schwere Strafgerichte heimgesucht werden. Da die Strafgerichte von Jerusalem, dem Sitze der Theokratie, ausgehen, so wird in diesem Gesichte verheiſsen, daſs das Reich Gottes über alle Reiche der Erde und namentlich über die demselben feindlichen den Sieg davon tragen werde. Die Erfüllung dieser Verheiſsung hat hauptsächlich erst mit der Verbreitung des Christenthums ihren Anfang genommen und wird erst in Zukunft ihr Ende erreichen. Daſs das Gesagte der Hauptinhalt unseres verschieden erklärten Gesichtes ist, wird sich uns unten noch näher ergeben (1).

V. 1—3 : וָאָשֻׁב וָאֶשָּׂא עֵינַי וָאֶרְאֶה וְהִנֵּה אַרְבַּע מַרְכָּבוֹת יֹצְאוֹת מִבֵּין שְׁנֵי הֶהָרִים וְהֶהָרִים הָרֵי נְחֹשֶׁת : בַּמֶּרְכָּבָה הָרִאשֹׁנָה סוּסִים אֲדֻמִּים וּבַמֶּרְכָּבָה הַשֵּׁנִית סוּסִים שְׁחֹרִים : וּבַמֶּרְכָּבָה הַשְּׁלִשִׁית סוּסִים לְבָנִים וּבַמֶּרְכָּבָה הָרְבִעִית סוּסִים בְּרֻדִּים אֲמֻצִּים : *Und ich wandte mich und erhob* (Viele : *und ich erhob wiederum*) *meine Augen und sah und siehe, vier Wagen kamen hervor zwischen den zwei Bergen, und die Berge waren eherne Berge. An dem ersten Wagen waren rothe* (Ew. : *röthliche*) *Rosse und an dem zweiten schwarze* (Ew.: *dunkle*) *Rosse, und an dem dritten weiſse* (Ew. : *graue*).

---

(1) Nach Kliefoth (S. 93 f.) ist der Sinn des Visionsbildes : „durch die ganze Geschichte der Welt der Menschheit hindurch stehen die Weltmacht und Gottes Reich neben einander als die festen, durch allen Wechsel der Erscheinung bleibenden groſsen Machtexistenzen; und zwischen ihnen heraus gehen, wie alle einzelnen geschichtlichen Erscheinungen, auch die einzelnen Gestaltungen und Niederlagen der Weltmacht hervor, bis zur schlieſslichen Vernichtung ihrer selbst. Das Bild der Berge ist das Gleichbleibende, die weitere Vision stellt die Wandlungen der Weltgeschichte nach der Seite der Weltmacht hin vor.“

Rosse, und an dem vierten Wagen gefleckt-rothe (Köhler: *gesprenkelte, rothe,* Rück.: *scheckige, gewaltige,* Kliefoth: *gefleckte starke*).

Uneinig sind die Ausleger über die ehernen Berge. Nach mehreren Auslegern (Osiander, Maurer, Umbreit, Hofm., Schegg) sollen unter diesen der Zion und Moria, nach Anderen (Hengst., der das Thal Josaphat für den Ausgangsort hält) der Tempelberg und der Oelberg verstanden werden, wieder nach Anderen (J. D. Michaelis, Burger) sollen sie eine poetisch-mythologische Bezeichnung des Aufenthaltes der Winde sein, welche nach V. 5 jedoch die Wagen bezeichnen, nach Hengst. u. Neum. (S. 257) sind jene Berge Symbole der seine Gemeinde schützenden Macht Gottes, nach Baumg. (II, 387) Symbole des Morgen- und Abendlandes, als des doppelten Mittelpunktes der Weltmacht. Nach Kliefoth (S. 93) bezeichnet der eine Berg die Weltmacht an sich, abgesehen von ihren einzelnen geschichtlichen Erscheinungen, der andere das Reich Gottes. Gegen diese Erklärungen ist zu erinnern, dafs diese Berge, welche in der Vision Jehovas Wohnstätte umschliefsen, von Erz sind, und der Artikel vor הֶהָרִים nicht sonst bekannte, sondern die im Gesichte erscheinenden bestimmten bezeichnet. Dafs die beiden Berge nicht Symbole des Morgen- und Abendlandes sein können, erhellt schon daraus, dafs nicht blofs von Osten und Westen die Rede ist. In der Angabe, dafs die Berge von Erz sind, liegt deutlich eine Hindeutung darauf, dafs die Wohnung Gottes eine feste, unerschütterliche und unnahbare ist und nicht überwältigt und eingenommen werden kann. Nach Hofm. u. Baumg. sollen die beiden Berge eherne genannt werden, weil Erz das rechte Kriegsmaterial, und der Krieg es sei, den die vier Wagen über die Erde bringen sollen. Allein nach dieser Auffassung hätten nicht die Berge, sondern die Wagen von Erz sein müssen. Schegg meint, dafs beide Berge (Zion und Moria) für Jerusalem, die Stadt Gottes stehen,

da dieselbe als eine mit unerschütterlichen Grundlagen (Ps. 48, 6. 7; 49, 2 ff.) bezeichnet werde (1). Da die Wagen von der Wohnung Jehovas, des Herrn der ganzen Erde, ausgehen, so werden sie auch von ihm ausgesandt.

Ueber die symbolische Bedeutung der Farben der Rosse, insbesondere über die Bedeutung von אֲמֻצִּים sind die Ausleger nicht einig, vgl. 1, 8. — אֲמֻצִּים v. אָמֹץ giebt der Alex. ψαροί, nach Hier. einige Codd. πυῤῥοί, unser *Füchse*, der Chald. קְטֹמְנִין *aschenfarbige*, Aquil. καρτεροί, Hier. *fortes*, Rück. *gewaltig*, Ewald *rothe*, Ges. *rüstige*, *rasche*, Fürst *hochrothe* wieder. Dafs אָמֹץ, welches nur im Plural bei unserem Propheten hier V. 3 und 7 vorkommt, eine Farbe bezeichnet, und so viel als חָמוּץ *hochroth*, vom Scharlachmantel des Feldherrn, Jes. 63, 1, nach LXX u. Syr. ist, geht schon daraus hervor, dafs es mit Wörtern verbunden ist, welche nur Farben bezeichnen, dafs schon bereits 1, 8 der rothen Rosse Erwähnung gethan, sowie, dafs der letzte Buchstabe im Plural verdoppelt ist, wie bei אֲדֻמִּים v. אָדֹם. Auch im Arab. wird vornehmlich die 9. und 11. Conjug., welche den letzten Stammbuchstaben verdoppelt, zur Bezeichnung der Farben gebraucht. — Der Grund, warum man dem Adject. אָמֹץ die Bedeutung *stark*, *mächtig*, welche Köhler mit Unrecht die gewöhnliche nennt, gegeben hat, liegt darin, dafs das Zeitw. אָמֵץ auch *stark sein* (5 Mos. 31, 7; 2 Chron. 13, 18; Jos. 1, 6. 7; 10, 25 u. a.) bedeutet. Die eigentliche Bedeutung von אָמֵץ (2) = חָמֵץ ist aber *scharf sein*, welches

---

(1) Nach Corn. a Lapide sind die beiden Berge „Symbolum potentiae et providentiae dei, cuius duae partes, et quasi montes sunt mens et voluntas, puta sapientia et decretum, sive dispositio et definitio, aut praeordinatio et executio." Diese Erklärung, so wie die, nach welcher die vier Wagen vier Monarchieen bezeichnen, ist offenbar gesucht und daher unzulässig.

(2) Die weichere Form für חָמֵץ, indem beide Buchstaben bisweilen in einander übergehen und verwechselt werden, wie das Aram.

von der scharfen, hellen, blendenden Farbe des Hochrothes, wie ὀξύς gebraucht wird. Der Syr. hat אֲמֻצִּים übergangen. Der Meinung von Hengst. u. Umb., dafs אֲמֻצִּים V. 3 sich auf alle Rosse beziehe, und dafs V. 7 die V. 2 genannten סוּסִים אֲדֻמִּים als die vorzugsweise starken bezeichnet würden, steht entgegen, dafs dieselbe כֻּלָּם *sie alle* nach אֲמֻצִּים fordern würde. Der Artikel vor אֲמֻצִּים spricht nicht für diese Auffassung, weil auch שְׁחֹרִים׳ לְבָנִים und בְּרֻדִּים V. 6 den Artikel haben. — בָּרֹד (Plur. בְּרֻדִּים, der Alex. ποικίλοι, der Syr. ܦܘܪܕܐ *versicolores*) von בָּרַד *vielfarbig, scheckig, bunt, gesprenkelt sein*, von Thierfellen, wie das lat. *spargere*, Virg. Ecl. 2, 41, Aen. 7, 191, bezeichnet *scheckig, gesprenkelt, bunt, verschiedenfarbig*, und wird 1 Mos. 31, 10 von den Fellen der Böcke gebraucht. Im Arab. wie im Syr. ܦܘܪܕܐ ist der Gebrauch von בָּרַד noch ausgedehnter, und wird auch von der Buntfarbigkeit der Kleider u. s. w. gebraucht, der Name πάρδος, *pardus*, ist gleichfalls aus ähnlicher Bedeutung entstanden. Der Grund, warum מַרְכָּבוֹת statt מֶרְכָּבוֹת von מֶרְכָּבָה *Wagen* gelesen wird, liegt in der starken Verkürzung des ·· in - wegen der schweren Endung וֹת; vgl. Joel 2, 5; Mich. 5, 9. Nach den Rabb. soll jeder Wagen ein Gespann von vier Rossen gehabt haben. Was den Zweck der Wagen an unserer Stelle betrifft, so ist es nicht zweifelhaft, dafs wir an Kriegs- und Streitwagen zu denken haben, wie solche vor der Eroberung Canaans durch die Israeliten, die Canaaniter (Jos. 11, 4; 17, 16; Richt. 4, 3), die Philister (Richt. 1, 19; 1 Sam. 13, 5), später die Syrer (2 Sam. 10, 18; 1 Kön. 20, 1; 22, 31; 2 Kön. 6, 14. 15), die Assyrer (Jes. 2, 7) hatten. Bei den Israeliten führte sie erst David nach einem glänzenden Siege über die Syrer ein

---

אֲלָם׳ im Hebr. חָלָם (Job 39, 4), vgl. Gesen. thesaur. unter א und Uhlemann, institutiones ling. Samarit. I, S. 13. 14, §. 6.

(2 Sam. 8, 4), und Salomo wies ihnen besondere Quartierstädte an (1 Kön. 9, 19; 10, 26).

V. 4. 5 : וָאַעַן וָאֹמַר אֶל־הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי מָה־אֵלֶּה אֲדֹנִי׃ וַיַּעַן הַמַּלְאָךְ וַיֹּאמֶר אֵלָי אֵלֶּה אַרְבַּע רוּחוֹת הַשָּׁמַיִם יוֹצְאוֹת מֵהִתְיַצֵּב עַל־אֲדוֹן כָּל־הָאָרֶץ׃ *Und ich antwortete und sprach zu dem Engel, der mit mir redete : was sind diese, mein Herr? und es antwortete der Engel und sprach zu mir : diese sind die vier Winde des Himmels, ausziehend, von wo sie gestanden bei dem Herrn der ganzen Erde.*

Die mit Rossen bespannten Wagen werden als vier Winde bezeichnet, weil sie mit der Schnelligkeit des Windes oder wie ein Sturmwind nach allen vier Weltgegenden über die ganze Erde dahineilen. Es ist hier von vier Winden des Himmels die Rede, um die vier Weltgegenden, welche oft vier Winde genannt werden, zu bezeichnen. Hengst. ist der Meinung, dafs durch die vier Winde die göttlichen Strafgerichte bezeichnet werden, indem namentlich bei Jer. und Ezech., welche Sacharja hier, wie gewöhnlich, zum Muster genommen habe, die Winde als Symbol der göttlichen Strafgerichte vorkämen. So heifse es Jerem. 49, 36 : „und ich bringe gegen Elam die vier Winde von den vier Enden des Himmels, und ich zerstreue sie nach allen diesen Winden hin", und bei Ezech. Kap. 1 würden die sich über die Gegenden der Erde erstreckenden Strafgerichte symbolisirt durch die vier Cherubim, über deren Häuptern der Herr thront, und deren Worte durch den Wind, den göttlichen Zorn, oder das göttliche Strafgericht nach den Gegenden hingetrieben werden, wohin sie bestimmt sind, vgl. V. 12, wie sie dann V. 4, um anzuzeigen, dafs das göttliche Gericht über Juda von Babylonien aus hereinbreche, mit einem starken Sturme aus Norden kommen. Aehnlich sei auch Dan. 7, 2 : „ich sah die vier Winde des Himmels hervorgehend auf das grofse Meer", Symbol der ganzen Völkermasse der Erde, und Apoc. 7, 4 : „καὶ μετὰ ταῦτα εἶδον τέσσαρας ἀγγέλους

ἑστῶτας ἐπὶ τὰς τέσσαρας γωνίας τῆς γῆς κρατοῦντας τοὺς τέσσαρας ἀνέμους τῆς γῆς," nur dadurch von Sacharja unterschieden, dafs hier wie bei Ezech. nicht die Winde selbst auf Wagen einherfahren, sondern Engel, welche über die Winde gesetzt sind und von ihnen getrieben werden. Allein diese Stellen beweisen nicht, dafs die vier Winde an unserer Stelle Symbole der Strafgerichte seien, da Winde auch in anderer Bedeutung gebraucht werden und unsere Stelle diese Bedeutung nicht fordert. Nach Jer. 49, 36 sind die vier Winde bestimmt, ein Volk zu zerstreuen, nach Ezech. 37, 9 den todten Gebeinen neues Leben einzuhauchen, nach Ezech. 8, 3 sollen sie Dinge oder Personen an einen anderen Ort bringen, nach Ps. 104, 4 werden die Winde als Jehovas Diener und Boten bezeichnet. Diese Aufgabe, den göttlichen Beschlufs in den vier Weltgegenden in Ausführung zu bringen, haben die Winde auch an unserer Stelle. Nach V. 8 bringen zwei Wagen den רוּחַ Jehovas in das Land des Nordens, um ihn an demselben zur Ruhe kommen zu lassen. Die vier Winde kommen hier nur in so weit in Betracht, als sie die Mittel sind, durch welche Jehova seinen Geist (רוּחַ) an andere Orte bringen läfst. Es geschieht dieses durch die Winde, um die Sturmeseile zu bezeichnen. Es ist von *vier* Wagen die Rede, weil Jehova die vier Winde, d. i. die ihm zu Gebote stehenden Mittel, zur schnellen Ausführung seines Willens gebraucht. Nach Baumg. II, 381 ff. sollen in der Schrift die Rosse und daher auch die Gespanne von Rossen irdische Kriegsgewalten versinnbilden. So soll Jehova durch die Entrückung des Elias auf einem feurigen Wagen mit feurigen Rossen zeigen wollen, dafs es ihm nicht an entsprechender Macht gegen die Heidenmacht fehle. Allein 2 Kön. 2, 11. 12 ist von einer irdischen Kriegsgewalt und einer Entrückung aus der Gewalt der Heiden nicht die Rede. Nach dieser Erklärung wären nicht die vier Winde, sondern die vier Wagen das deutlichere Bild, was aber nach den Worten

unstatthaft ist. Wenn Neum. unter den vier Winden vier Geister des Himmels versteht, so ist gegen diese Auffassung einzuwenden, dafs an keiner Stelle der heil. Schrift vier Geister als vier Geister des Himmels (הַשָּׁמַיִם) bezeichnet werden und הַשָּׁמַיִם überflüssig wäre, da nicht von Geistern des Himmels im Gegensatze zu Geistern der Erde die Rede ist (1). Der Alex., welcher אֲדֹנָי durch *κύρις* wiedergiebt, scheint אָדוֹן ohne Suffix gelesen zu haben.

Mit mehreren neueren Auslegern haben Hier. und der Syr. das vor אֲדוֹן stehende עַל *bei* in der Bedeutung *vor, coram,* ܩܕܡ gefafst. Die Worte : וַיֹּאמֶר אֵלַי giebt der Alex. wieder : *ὁ λαλῶν ἐν ἐμοὶ καὶ εἶπε.* Er scheint nach מַלְאָךְ die Worte הַדֹּבֵר בִּי gelesen oder erklärend hinzugefügt zu haben. Der Chald. übersetzt אֵלֶּה אַרְבַּע וגו' erklärend : אִלֵּין אַרְבַּע מַלְכְוָן דְּאִנּוּן כְּאַרְבַּע רוּחֵי שְׁמַיָּא נִגְלְיָן מִלְּאִתְעַתְּדָא קֳדָם רִבּוֹן כָּל אַרְעָא : *Diese sind vier Reiche, welche wie vier Winde des Himmels sind, die erscheinen, ohne vor dem Herrscher der ganzen Erde zu stehen.*

V. 6. 7 : אֲשֶׁר־בָּהּ הַסּוּסִים הַשְּׁחֹרִים יֹצְאִים אֶל־אֶרֶץ צָפוֹן וְהַלְּבָנִים יָצְאוּ אֶל־אַחֲרֵיהֶם וְהַבְּרֻדִּים יָצְאוּ אֶל־אֶרֶץ הַתֵּימָן : וְהָאֲמֻצִּים יָצְאוּ וַיְבַקְשׁוּ לָלֶכֶת לְהִתְהַלֵּךְ בָּאָרֶץ וַיֹּאמֶר לְכוּ הִתְהַלְּכוּ בָאָרֶץ וַתִּתְהַלַּכְנָה בָּאָרֶץ : *Voran die schwarzen sind, die aussiehen nach dem Lande des Nordens, und die weifsen* (Ew. : *grauen*) *ziehen*

(1) Nach Klief. wird das Bild des Wagens durch das Bild der Winde erklärt : „Da die Wagen den Geist Gottes mit seinen Wirkungen zu tragen bestimmt sind, so giebt es Nichts, dem sie passender verglichen werden könnten, als den Wind. Der Wind ist jedenfalls das geeignete Bild der Mächte und Gewalten, welcher der Geist sich als seine Träger bedient; man denke an die Verbindung, in welcher z. B. Joh. 3 und Apstg. 2 der Wind und der Geist Gottes erscheinen. Wir haben demnach unter den Wagen mit Hofmann geistige (?) Mächte und Gewalten zu verstehen, welche bestimmt sind, den Geist Gottes mit seinen richtenden und strafenden Wirkungen an die im Gesichte näher bezeichneten Orte (Mesopotamien, Aegypten und die ganze Erde) zu tragen."

hinter ihnen her (Ew.: *nach Westen*) *und die gesprenkelten* (Ew.: *gefleckten*) *ziehen nach dem Lande des Südens. Und die rothen zogen aus und suchten zu gehen, die Erde zu durchziehen* (Rück.: *umherzuziehen im Lande*); *und er sprach: gehet hin, durchziehet die Erde* (Rück.: *ziehet umher im Lande*) *und sie durchzogen die Erde* (Rück.: *sie zogen umher im Lande*).

Nach diesen Worten, welche die Rede des Engels fortsetzen, kamen die vier Wagen in großer Schnelligkeit aus dem Thale zwischen den ehernen Bergen hervor, um die ganze Erde zu durchziehen, und über die Heiden die göttliche Strafe zu verhängen. Jeder Wagen zog nach dem ihm von Jehova bestimmten Lande. Die weißen Rosse zogen אֶל־אַחֲרֵיהֶם *hinter ihnen* (den schwarzen) *her*. Ewald ist der Meinung, daß jene Worte: *nach hinter sich*, d. i. nach Westen übersetzt werden müssen. Dagegen spricht aber, daß die Wege in einem von Bergen eingeschlossenen Thale sich befinden, welches von Norden nach Süden ging. Um nun aus diesem Thale herauszukommen, konnten die Wagen nur zwei Richtungen nehmen. Als sie aus dem Thale herausgekommen waren, konnten sie sich nach den vier Weltgegenden wenden. Und 2 Kön. 9, 18 ist אֶל־אַחֲרָי auch *hinter mich* zu übersetzen. Hätte Westen bezeichnet werden sollen, so würde der Verf. wohl יָמָּה oder אָחוֹר oder מְבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ gewählt haben. Nach Köhler soll gegen das Ziehen nach Westen sprechen, daß westlich von Palästina das große Meer mit seiner Inselwelt liege. Dieser Grund scheint uns aber nicht zulässig, weil von Jerusalem nach dem mittelländischen Meere eine nicht unbedeutende Entfernung ist und öfters von Inseln und Küsten von Westen Palästinas die Rede ist. Denken wir an Winde, so ist die Richtung nach Westen um so weniger auffallend. Waren nur zwei Eingänge aus dem Thale, so war es unnöthig anzugeben, nach welcher Gegend die rothen Rosse gezogen seien. Es war ebenfalls Süden. תֵּימָן eig. „das Rechts Liegende“,

bezeichnet oft *Süden, Südgegend* (2 Mos. 26, 18. 35; 27, 9; Job 9, 9), dann einen District und ein Volk im Osten von Idumäa, von תֵּימָן einem Enkel Esaus (1 Mos. 36, 11. 15; Jer. 49, 9. 20; Ezech. 23, 13 u. a.). Das Subject zu וַיֹּאמֶר V. 7 ist der Herr der ganzen Erde. Das Femininum תִּתְהַלַּכְנָה ist nicht auf הָאֲמֻצִּים, sondern auf מַרְכָּבוֹת mit Ewald, Neumann u. A. zu beziehen. In dem ersten Gliede von V. 6 findet sich ein Anakoluth, insofern das Prädicat יֹצְאִים zu הַסּוּסִים statt zu dem durch בָּהּ indicirten מֶרְכָּבָה bezogen ist. — Unter den Palästina nördlich liegenden Ländern sind vornehmlich Syrien, Assyrien und Babylonien und unter dem Lande des Südens die südlich liegenden Länder, namentlich Aegypten zu verstehen, vgl. Dan. 11, 5 ff. Der Zweck, warum die Rosse mit den Wagen nach Norden ziehen, wird im folgenden Verse angegeben.

V. 8 : וַיַּזְעֵק אֹתִי וַיְדַבֵּר אֵלַי לֵאמֹר רְאֵה הַיּוֹצְאִים אֶל־אֶרֶץ צָפוֹן הֵנִיחוּ אֶת־רוּחִי בְּאֶרֶץ צָפוֹן׃ *Und er rief mir zu und sprach zu mir sprechend : siehe, die ausziehen nach dem Lande des Nordens, lassen meinen Geist nieder* (Ew. : *lassen*, Rück. : *haben gestillt meinen Muth*) *im Lande des Nordens.*

Bezeichnet רוּחַ hier wie oft den göttl. Zorn (Ps. 18, 16; Job 4, 9) oder allgemein Zorn (Job 15, 13; Spr. 16, 32; Jes. 4, 5, wo vom Geist des Gerichts (רוּחַ מִשְׁפָּט) und vom Geist der Vertilgung (רוּחַ בָּעֵר) die Rede ist; 25, 4; 30, 28), der sich durch Züchtigung, Bestrafung oder Vernichtung kund giebt, so will der Prophet hier sagen, dafs Jehova namentlich im Nordlande seine Strafgerechtigkeit offenbaren werde. Für die Erklärung spricht der Zweck unseres Gesichtes und der Umstand, dafs im siebenten Gesichte das Land Sinear, das Nordland, als dasjenige bezeichnet wird, wohin das Epha mit dem sündigen Weibe gebracht wird. Symbolisirt das Nordland, wozu namentlich Assyrien und Babylonien gehören, deren Völker über

das Bundesvolk und dessen Land so grofse, wenn auch verdiente Leiden und Unglück gebracht hatten, die sündige und Gott feindliche Heidenwelt, so wird demselben hier das göttliche Strafgericht angekündigt. Auch die Werkzeuge der göttl. Strafe über das Bundesvolk sollen Strafgerichte treffen. Nach mehreren Auslegern, wie Umb., Schmieder, Neum., soll der Prophet hier sagen, dafs Jehova vermittelst seines Geistes durch Gerichte hindurch ein neues Leben in dem Nordlande entzünden und so auch das Nordland (überhaupt die Heidenwelt) zu einer Wohnstätte seines Geistes machen wolle. Es wird zwar öfters verheifsen, dafs das Heil aller Völker von Israel ausgehen werde, allein an unserer Stelle ist nicht von einem der Heidenwelt zu Theil werdenden Heile oder nach Neum. von Liebe und Gnade, sondern von Strafgerichten die Rede, die Jehova über dasselbe verhängen werde. Alle mächtige Reiche, wie Assyrien, Babylonien während der Herrschaft der Chaldäer, sowie Aegypten und selbst das mächtige Rom, welche für das Bundesvolk züchtigend und vernichtend geworden sind und Gott als Werkzeuge zur Bestrafung des Bundesvolkes gebraucht hat, sind zu Grunde gegangen.

Hofm., dem Ebrard (Apokalypse, S. 91), Baumg., Auberlen (Daniel, S. 57), Schlier, Dav. Zündel (ü. d. Abfassungszeit des Buches Daniel, S. 251 ff.), mit geringer Abweichung auch Delitzsch in dem Artikel *Daniel* in Herzog's Realencykl. III, 281, beistimmen, nimmt an, dafs das in dieser Vision zuerst genannte Gespann mit den rothen Rossen bei der Deutung der Vision übergangen werde, weil zur Zeit des Propheten das bereits vorübergangen sei, was es bedeutete. Dagegen theile sich das vierte Gespann der Vision in der Deutung des Engels in zwei selbstständige Gespanne, das eine mit gesprenkelten, das andere mit starken Rossen. Mit Rücksicht auf Dan. 2 und 7 versteht Hofm. die rothen Rosse, deren Farbe gleich der Farbe des Goldes und des Menschen gewesen,

von der chaldäischen Kriegsgewalt; die schwarzen und weifsen Rosse, deren Farben einen Gegensatz bilden sollen, wie Bär und Panther, Widder und Ziegenbock, Brust und Lenden, sollen dann die persische und die griechische Kriegsmacht bedeuten, welche beide ihre Aufgabe im Nordlande zu lösen hatten; durch die gefleckten Rosse endlich werde die Kriegsgewalt des Antiochus Epiphanes und durch die starken Rosse die letzte danielische Kriegsmacht (die römische) versinnbildlicht; beide, die griechische und römische Kriegsmacht, seien in der Anschauung der Vision in eine einzige zusammengefafst, da ihnen beiden eine Mischung aus Verschiedenartigem gemeinsam sei. Aehnlich versteht Hier. unter den rothen Rossen die grausamen und blutgierigen Babylonier, unter den schwarzen Rossen die Meder und Perser, welche unter Ahasverus alle Juden tödten wollten; unter den weifsen Rossen die Macedonier, zu deren Zeiten die Makkabäer glänzende Siege errungen; unter den bunten starken Rossen die Römer, welche sich den Juden zum Theil milde, zum Theil grausam erwiesen (1).

Die סוּסִים בְּרֻדִּים V. 6 hält Hieron. für identisch mit den סוּסִים אֲמֻצִּים V. 7. Nach Raschi bedeuten die rothen Rosse Babel als das goldene Haupt des Monarchienbildes Dan. 2; die schwarzen Rosse erklärt er von den Medern und deren schwarzer Gesinnung gegen Israel; die weifsen von den Persern, unter welchen der Tempel wieder gebaut werden durfte; die gefleckten von dem griechisch-römischen Reiche; die starken (?) endlich von Ismael oder

---

(1) Dafs die vier Wagen vier Weltmonarchieen bezeichnen, nehmen auch Cyrillus, der *Chaldäer*, Remigius, Haymo, Hugo, Albertus, Lyranus, Vatabl., Arias Montanus, Ribera, Sanchez, Fernandez, Corn. a Lapide an. Einen *Hauptgrund* für diese Erklärung finden sie in dem Umstande, dafs jene Monarchieen im Kriege Kriegswagen gebraucht haben, von welchen aus gekämpft worden sei. Bei Daniel 7, 8 würden diese Reiche durch vier Thiere symbolisirt.

den Moslemen. Kimchi deutet das erste Gespann von dem babylonischen, das zweite von dem medopersischen, das dritte von dem griechischen, das vierte von dem römischen Weltreiche. Das letzte soll durch die zwei Prädicate בְּרֻדִּים und אֲמֻצִּים bezeichnet werden, weil dasselbe ein zertheiltes Reich sein werde, vgl. Dan. 2, 41, unter den סוּסִים אֲמֻצִּים V. 7 versteht er ebenfalls, wie Raschi, Ismael oder Moslemen. Nach Theodoret will der Prophet in diesem Gesichte lehren, dafs Gott unsichtbare Mächte als Diener gebrauche, um den Menschen Gutes zu verleihen und Bitteres zu verhängen, wie David dieses Ps. 34, 7 und 78, 49 sage. Nach demselben will unser Prophet durch die schwarzen nach Norden ziehenden Rosse den Untergang Babylons, durch die weifsen Rosse die Zurückführung der Ueberbleibsel der Hebräer nach deren Züchtigung durch Gottesdiener nach Judäa, durch die nach Süden ziehenden rothen Rosse die Engel bezeichnen, welche den gegen Jerusalem ziehenden Völkern Uebel androhen, indem der Prophet durch die rothe Farbe den Unwillen und Zorn bezeichne. Die gefleckten und verschiedenfarbigen Rosse sollen andeuten, dafs sie nach Erfordernifs bald strafen, bald Gutes bringen. — Man ersieht aus diesen und anderen Erklärungen, dafs die Ausleger in Bestimmung des sachlichen Gehaltes dieses Gesichtes sehr von einander abweichen.

Gegen die Erklärung von vier auf einander folgenden (danielischen) Weltreichen, welche auch der jüngste Ausleger Klief. hier findet, indem er die rothen Rosse des ersten Wagens von der babyl. Weltmonarchie, die schwarzen Rosse des zweiten Wagens von der medopersischen, die weifsen des dritten Wagens von der griechisch-macedonischen, und die gefleckten, starken (?) des vierten Wagens von der römischen Weltmonarchie erklärt, spricht aber erstens der Umstand, dafs in unserem Gesichte dafür kein genügender Grund sich findet und darin keine sichere Andeutungen vorhanden sind. Dafs nicht an die assyrische,

chaldäische, persische (medopersische), griechische oder an die drei letzten und die römische gedacht werden kann, geht daraus hervor, dafs die assyrische und chaldäische zur Zeit des Sacharja bereits lange aufgehört hatten und der Prophet, da er von der Zukunft spricht, nicht mehr von einem bevorstehenden Strafgerichte über Assyrien und Babylonien sprechen konnte. Bezieht man unser Gesicht auf die vier ersten Weltreiche, so wäre das letzte, welches für das Bundesvolk so vernichtend und zerstreuend gewirkt hat, ganz übergangen. Unzulässig ist es auch, wenn Hofm. aus dem vierten Wagen zwei Wagen macht. Denn es stand das seleucidische Reich wohl in Beziehung zu dem griechischen, aber nicht zu dem römischen. Von einer Vermischung von Verschiedenartigem (dem morgenländischen und abendländischen) kann keine Rede sein, weil beide einen verschiedenen Charakter hatten und auch die griechische Weltmacht von der römischen bei Daniel als getrennt und verschieden erscheinen. Und von einer Besiegung der ägyptischen (südlichen) von der seleucidischen (nördlichen) kann ebenfalls keine Rede sein, weil beide, ungeachtet der blutigen Kriege, neben einander bestanden. Zu der Scheidung des vierten Wagens in das seleucidische und römische ist Hofm. hauptsächlich geführt worden, weil er mit vielen Auslegern אֲמֻצִּים die falsche Bedeutung *stark*, *mächtig*, *fortes*, *validi*, nach Gesen. *rüstig*, *rasch* gab, und darin nicht eine Bezeichnung der Farbe fand, wie Abulwalid, Kimchi, Mordochaus, Pomarius, Ph. Aquinas, Calvin, Bochart (Hieroz. ed. Rosenm. I, 53), Lud. de Dieu, Vatablus, Coccejus, Venema, Rosenm., Ew., Bunsen u. A. Wenn wir ferner erwägen, dafs die Weissagungen des achten Gesichtes erst erfüllt werden sollen, wenn das sechste und siebente bereits erfüllt, d. i. Israel entsündigt worden ist, und wenn dieses erst in der messianischen Zeit geschehen soll, so kann im achten Gesichte nicht von jenem alten Reiche die Rede sein. Als Typus des Zukünftigen

können sie aber genannt, und das, was vornehmlich in der messianischen Zeit geschehen, durch jene bezeichnet werden; wie auf ähnliche Weise die Feinde des messianischen Reiches, Edomiter, die alten Feinde des Bundesvolkes, genannt werden. Da Jerusalem, der Sitz der Theokratie und des Königthums, öfters als Typus des Reiches des Messias erscheint, so konnte der Prophet auch im achten Gesichte den Sieg des Messiasreichs als von Jerusalem ausgehend und die Weltreiche, d. i. das sündige Heidenthum besiegend und sich unterwerfend darstellen. Das messianische Reich soll die ganze Welt einnehmen und alle Heidenvölker überwinden, den Anfang aber zu Jerusalem oder im heil. Lande nehmen. Wenn nun die Wagen mit den Rossen nach allen Welttheilen sich wenden, so wurde dadurch passend die Besiegung der Heiden nach allen Weltgegenden hin bezeichnet. Es mochten dem Propheten die früheren Weltreiche bei seiner Darstellung vorschweben.

Der Grund, warum der mit rothen Rossen bespannte Wagen V. 7 zuletzt, dagegen V. 2 zuerst genannt wird, liegt vielleicht darin, dafs für die drei übrigen Gespanne bestimmte Länder bezeichnet werden, dagegen keine für das mit rothen Rossen, weil es die ganze Erde durchstreift und daher sein Ziel erst angegeben werden konnte, nachdem das Ziel der übrigen bezeichnet war. In der Vision erscheint das Gespann mit rothen Rossen zuerst, weil es das weiteste Gebiet durchwandert und den übrigen voraneilt.

Da ferner das Gespann mit den schwarzen Rossen nach dem Norden, das mit gesprenkelten Rossen nach dem Süden, das mit den weifsen Rossen hinter den schwarzen herzog, und das Gespann mit den rothen Rossen die Erde durchzog, so hat man gefragt, warum die nach den verschiedenen Gegenden verschiedene Farben haben. Die Ansichten hierüber sind verschieden. Sind die verschiedenen Farben nicht gewählt, um die verschiedenen Ge-

spanne zu unterscheiden und recht kennbar zu machen, sondern haben sie Bezug auf die Gegenden, wohin sie ziehen und auf die Strafgerichte, so erscheint für das Gespann mit den schwarzen Rossen der Norden ganz angemessen, weil צָפוֹן *Verborgenheit*, *Dunkelheit*, die in Dunkel gehüllte, verborgene Gegend bezeichnet, wo auch geistige Finsternifs, Sünde und Laster jeder Art, wie in Babylon herrschen. Vielleicht auch hatten die Pferde im Norden Palästinas vornehmlich eine schwarze Farbe. Die Pferde, die gesprenkelt und gefleckt (nach Köhler weifs gesprenkelt auf rothem Grunde) waren, mochten hauptsächlich dem Süden, namentlich Aegypten (Jes. 19, 23—25; Sach. 10, 11), angehören, so dafs Rosse dieser Art ein Symbol Aegyptens waren. Die rothen Pferde, als die gewöhnlichen und am meisten verbreiteten, konnten dann alle Länder bezeichnen und die ganze Erde durchziehen (1).

Die messianische Stelle Sach. 6, 9—15 haben wir in der 2. Hälfte des IV. Bds. uns. Comment.: „die messian. Weissagungen b. d. grofsen und kleinen Propheten des A. T." (Giefs. 1862), S. 60—85 ausführlich erörtert.

Kap. 7 und 8.

Im neunten Monat des vierten Jahres des Darius Hystaspes sandten die Bewohner von Bethel Abgeordnete in den Tempel, um bei den Priestern und den Propheten anzufragen, ob an dem Tage der Zerstörung des Tempels durch die Chaldäer noch ferner die üblichen Fasten gehalten und ob dieser Tag in Trauer begangen werden solle. Diese Frage, sowie die Worte V. 2, nach welchen die Abgeordneten gekommen sind, Jehova anzuflehen, schliefsen die Bitte ein, dafs Gott die Trauertage bald in Freudentage verwandeln möge, aber drücken auch die Hoffnung aus,

(1) Köhler spricht über die verschiedenen Farben S. 194 ff.

dafs man bei den gegenwärtigen Verhältnissen unter dem den Exulanten geneigten Darius Hystaspes eine glückliche Zukunft zu erwarten habe. Der Tempelbau, welcher bisher nachlässig betrieben worden, schritt seit einiger Zeit glücklich voran, indem die Machinationen der Feinde, namentlich der Samariter, am Persischen Hofe zur Hinderung desselben vereitelt worden waren (V. 11), und unser Prophet und Haggai den Eifer zu beleben suchten. Die Antwort auf jene Anfrage, deren Beantwortung man von jenen oder doch von einem von Gott belehrten unter denselben erwartete, giebt Sacharja V. 5—14 dahin, dafs das Fasten nicht mit der Gott wohlgefälligen reumüthigen Gesinnung geschehe, ohne Werth vor Jehova sei und keinen Nutzen bringe, indem derselbe hauptsächlich auf die Erfüllung der sittlichen Vorschriften seines heil. Gesetzes sehe, diese auch nur anerkenne und belohne. Gott wohlgefällig und verdienstlich sei es, Gerechtigkeit, Liebe und Barmherzigkeit zu üben, Wittwen, Waisen, Fremdlinge und Arme zu schützen und nicht zu bedrücken und gegen Andere wohlwollend zu sein; allein man hätte diesen sittlichen Vorschriften nicht Folge geleistet, dem Willen Gottes, welchen er durch die Propheten bekannt macht, entgegen gehandelt, und eben dadurch den göttlichen Zorn sich zugezogen; wovon die göttliche Strafe, die Wegführung aus dem Lande und dessen Verödung, die Folge gewesen sei. Wir ersehen hieraus, dafs unter den aus dem Exil Zurückgekehrten immer mehr wieder Werkheiligkeit, Lieblosigkeit, Hartherzigkeit um sich griffen und der Wahn sich geltend machte, dafs man durch blofs äufserliche Handlungen ohne die entsprechende religiös-sittliche Gesinnung sich Verdienste erwerben könne (1). In der zweiten

(1) Corn. a Lapide giebt den Inhalt des 7. Kap. in d. Synopsis desselben also an : „Quaerunt Judaei, num ieiunia a se in captivitate Babylonica ob urbis gentisque excidium sponte suscepta, iam post redi-

Hälfte der Rede, die aus zwei Theilen 8, 1—17; 8, 18—23 besteht, folgt dann die eigentliche Beantwortung der Frage; hier wird indeſs die Rede tröstend und stärkend für die Schwachgläubigen, indem der Prophet verheiſst, daſs dem Volke ein so groſses Heil bevorstehe, daſs der Tag der Zerstörung des Tempels im 5. Monat (Jer. 52, 12—14) und die übrigen zum Andenken an besondere traurige Ereignisse der Vergangenheit begangenen Fasttage, der Tag der Einnahme Jerusalems im 4. (Jer. 39, 2; 52, 6. 7), der Tag der Ermordung Gadaljas im 7. (2 Kön. 23, 25; Jer. 41, 1 ff.) und der Tag des Anfanges der Belagerung im 10. Monate (Jer. 39, 1; 52, 4) in Freudentage verwandelt werden sollen, indem die zukünftigen Güter weit gröſser sein würden, als die von ihnen verlorenen. Diese dem Bundesvolke gegebene Heilsverkündigung hat jedoch erst in Christo und seinem Reiche ihre volle Erfüllung gefunden. Auf die messianischen Zeiten beziehen sich hauptsächlich, wenn auch nicht ausschlieſslich, die Verse 20—23, nach welchen viele Völker und Nationen mit groſsem Eifer unter gegenseitiger Ermunterung sich zu Jehova wenden und sich die Aufnahme in das Gottesreich angelegen sein lassen werden. Dieses wird so dargestellt, daſs 10 Männer aus den Heiden den Zipfel eines Juden ergreifen und mit ihnen nach Jerusalem zu gehen suchen, weil Gott unter und mit ihnen sei. Wir haben hier dieselbe Verheiſsung der Verherrlichung der Theokratie durch den Eintritt der Heiden in dieselbe, wie Mich. 4, 2; Jes. 2, 3 und Jer. 31, 6.

---

tum in Jerusalem, novique templi inchoatam fabricam adhuc observanda sint? Zacharias cap. sequenti vs. 19 respondens, hoc capite nonnulla praemittit, docetque verum deoque gratum ieiunium esse abstinentiam ob iniuriis et peccatis, obedientiam et misericordiam: ob harum enim virtutum legisque dei neglectum, eos a deo punitos esse captivitate septuaginta annorum in Babylone."

וַיְהִי בִּשְׁנַת אַרְבַּע לְדָרְיָוֶשׁ הַמֶּלֶךְ הָיָה דְבַר־יְהוָה : 7, 1—3
אֶל־זְכַרְיָה בְּאַרְבָּעָה לַחֹדֶשׁ הַתְּשִׁעִי בְּכִסְלֵו : וַיִּשְׁלַח בֵּית־אֵל שַׂרְאֶצֶר
וְרֶגֶם מֶלֶךְ וַאֲנָשָׁיו לְחַלּוֹת אֶת־פְּנֵי יְהוָה : לֵאמֹר אֶל־הַכֹּהֲנִים אֲשֶׁר
לְבֵית־יְהוָה צְבָאוֹת וְאֶל־הַנְּבִיאִים לֵאמֹר הַאֶבְכֶּה בַּחֹדֶשׁ הַחֲמִשִׁי הִנָּזֵר
כַּאֲשֶׁר עָשִׂיתִי זֶה כַּמֶּה שָׁנִים : *Und es geschah im vierten Jahre des Darius des Königs, da erging das Wort Jehovas an Sacharja, am vierten (Tage) des neunten Monats, im Kislev. Da sandten Bethel, Scharazer und Regem-Melech und seine Leute, zu flehen vor Jehova, zu sprechen zu den Priestern des Hauses Jehovas der Heerschaaren, und zu den Propheten sprechend, soll ich weinen im fünften Monate, mich enthaltend (in Enthaltung, Absonderung), wie ich nun schon so viele Jahre gethan habe?*

Sacharja berichtet hier, dafs Jehova ihm die von V. 5 an folgende Antwort auf die von den Abgesandten Bethels an die Priester des Tempels und an die Propheten gestellte Frage, ob das Fasten und das Weinen wie bisher wegen der Zerstörung Jerusalems und des Tempels noch ferner fortdauern solle, am 4. Tage des neunten Monats des 4. Regierungsjahres des Darius ertheilt habe. Nach dieser Angabe wurde den Propheten diese göttliche Belehrung fast zwei Jahre später als die 1, 7, also gegen Schlufs des Jahres 518 zu Theil. Als Bethel jene Frage durch seine Gesandten stellte, schritt der Bau des Tempels stark voran, und wurde nach Esr. 6, 15 im 6. Jahre des Darius, also 2 Jahre nach der Gesandtschaft, vollendet. Nachdem die königliche Erlaubnifs des Tempelbaues gegeben war, suchten unser Prophet und Aggäus den Bau nach Kräften zu fördern. Da auch die Stadt Jerusalem wieder aus seinen Trümmern erstanden war, schien es Manchen, namentlich den Bewohnern Bethels, an der Zeit zu sein, dafs nun die Fasten- und Trauertage ein Ende nähmen. Man war aber der Ueberzeugung, dafs das Aufhören derselben nur auf höhere Bestimmung geschehen dürfe. Mit dieser unserer Erklärung sind indefs mehrere Ausleger

in etlichen Punkten nicht einverstanden; besonders aber denkt man verschieden über die, welche hier die Anfrage stellten. Mehrere Uebersetzer und Ausleger (wie der Alex. (1), Syr., Hier., Coccejus, Markius, Rückert, Zunz, Schegg u. A.) fassen בֵּית־אֵל als Accus. des Ortes und übersetzen : *und es* (od. : *man*, d. i. die Gemeinde) *sandte zum Hause Gottes* (d. i. zum Tempel od. : nach Bethel) *Scharezer und Regem-Melech*, oder (wie Kimchi, Grotius, J. H. Michaelis, Dathe, Eich., Rosenm., Cahen, Schlier, Kliefoth u. A.) : „und man sandte zum Hause Gottes den Scharazer und Regem-Melech." Jedoch würde die erstere Auffassung אֶל־ vor בֵּית־אֵל oder die Vorausstellung des Subjectes vor בֵּית־אֵל und die zweite die Accusativpartikel אֶת vor שַׂרְאֶצֶר fordern. Diese Partikel durften aber auch nicht fehlen, wenn Bethel das Subject und Scharezer mit Regem-Melech und seinen Leuten das Object des Sendens wären, wie Maurer, Hengst., Schmieder, Schlier annehmen. Man mufs daher Bethel nebst Scharezer, Regem-Melech und seinen Leuten als Subject von וַיִּשְׁלַח nehmen, wie dieses auch Hitzig, Ewald und Umbreit thun. Unter בֵּית־אֵל sind offenbar die Einwohner Bethels zu verstehen, unter welchen *Scharezer* und *Regem-Melech* wohl die Aeltesten oder Angesehensten und Vorsteher waren, welche die Absendung der Gesandtschaft bewirkten, und daher auch namentlich angeführt werden, weshalb denn auch das Masculinum יִשְׁלַח gebraucht wird. Gegen die Meinung Maurer's und Hengstb.'s, dafs בֵּית־אֵל die Gemeinde Jehovas als das geistliche Haus Gottes bezeichne, spricht der Umstand, dafs diese Bezeichnung eine ungewöhnliche sein würde, wozu keine Veranlassung vorhanden ist, und dafs die

(1) Welcher im Cod. Vatic. die Worte hat : *καὶ ἐξαπέστειλεν εἰς Βαιθὴλ Σαρασὰρ καὶ Ἀρβεσεὲρ* (Alex. : *Ἀρβεσεσέρ*) *ὁ βασιλεὺς καὶ οἱ ἄνδρες αὐτοῦ ἐξιλάσασθαι τὸν κύριον.*

selbe, wie schon Hitzig bemerkt, durch בֵּית יְהוָה oder בֵּית הָאֱלֹהִים hätte bezeichnet werden müssen. Die Stadt Bethel, welche auch Hitzig, Ewald, Umb., Neum., Schlier hier verstehen, lag nördlich von Jerusalem und gehörte zu dem früheren Zehnstämmereiche. Nach Esr. 2, 28; Neh. 7, 32 sind unter Serubabel von den früheren Bewohnern Bethels eine bedeutende Zahl aus dem Exile zurückgekehrt und nach Neh. 11, 31 scheint diese Stadt bald wieder aufgebaut worden zu sein. *Scharezer* scheint, da sein Name nach dem Persischen سر آذر *Fürst des* (heil.) *Feuers* bezeichnet und der Sohn des Sancherib, Königs von Assyrien, der seinen Vater ermordete, 2 Kön. 19, 37; Jes. 37, 38 שַׂרְאֶצֶר genannt wird, im Exil geboren zu sein. Der Name רֶגֶם מֶלֶךְ ist hebräisch und bezeichnet *Freund* (رَجْم) *des Königs*, Fürst : *Königsfreund.*

אֲנָשָׁיו *seine Leute* (der Syr. ܓܢܒܪ̈ܘܗܝ *heroes eius*) bezeichnet die Familie des Regem-Melech. — Als erster Zweck der Gesandtschaft wird angegeben לְחַלּוֹת אֶת־פְּנֵי יְהוָה *Jehova anzuflehen,* eig. *das Gesicht Jehovas zu streicheln.* חִלָּה in Piel *streicheln* wird vom Schmeicheln eines Vornehmen zur Erlangung des Gewünschten (Job 11, 19; Spr. 19, 6; Ps. 45, 13), dann in der Bed. zu Jemanden flehen, um Gnade anflehen (2 Mos. 32, 11; 1 Sam. 13, 12; 1 Kön. 13, 6; 2 Kön. 13, 4 u. a.) gebraucht. In Beziehung auf Gott ist diese Ausdrucksweise anthropomorphistisch. Es wurde die Gesandtschaft nach Jerusalem geschickt, weil dort das fast wiederhergestellte Nationalheiligthum sich befand. Die Bewohner Bethels, welche vor dem Exil dem Götzendienst ergeben waren und diesen in ihrer Mitte mit Eifer trieben (vgl. 1 Kön. 12, 28—33; Am. 3, 14; 4, 4; 5, 6. 7; Jer. 48, 13), waren durch das Exil zur Kenntnifs der Nichtigkeit und der traurigen Folgen desselben gelangt, und hatten sich zur treuen Verehrung Jehovas, des einen wahren Gottes, wieder bekehrt. Was nun

die Abgesandten von Jehova zu Jerusalem erflehen sollten, betraf nicht bloſs das wahre Wohl Bethels, sondern des ganzen Volkes und bestand in der Bitte, Jehova möge die neue Colonie wieder segnen, schützen und zu dauerndem Glücke gelangen lassen.

Daſs die Bewohner Bethels das Wiederaufblühen und das Glück des Volkes sehnlichst wünschten, liegt in dem zweiten Zweck der Sendung, nämlich in der Frage, ob die Fast- und Trauertage noch ferner fortdauern sollten, deutlich ausgedrückt. Daſs auſser den Propheten, die eigentlichen Vermittler zwischen Jehova und dem Volke, auch noch die Priester gefragt werden sollten, liegt in ihrem gesetzmäſsigen Berufe, das Volk im Gesetze Jehovas zu unterrichten, für dessen treue Verehrung Sorge zu tragen (vgl. 5 Mos. 33, 8—10; Hagg. 2, 11; Mal. 2, 7), und als das Eigenthum Jehovas in seinem Hause zu dienen (4 Mos. 3, 41; 5 Mos. 10, 8. 9). Daſs hier nicht mehr von dem Urim und Thummim, wodurch die Priester in alter Zeit den göttlichen Willen zu erfahren suchten, die Rede ist, hat darin seinen Grund, daſs diese zur Zeit des Sacharja nicht mehr vorhanden waren.

Die Worte : אֲשֶׁר לְבֵית יְהוָה sind nicht m. d. Alex. *ἐν τῷ οἴκῳ κυρίου*, und m. d. Chald. בְּבֵית מַקְדְּשָׁא *in domo sanctuarii* und mit Kimchi und anderen Auslegern *in dem Hause Jehovas*, welche Uebersetzung בְּבֵית יְהוָה, wie einige Handschriften haben, fordern würde, sondern *des Hauses* oder *für das Haus Jehovas* zu übersetzen. Der Prophet will hier nicht den Aufenthaltsort der Priester angeben, sondern er will die Priester als die treuen Diener des Jehova geweihten Hauses bezeichnen.

Durch den Inf. Abs. הִנָּזֵר von dem im Kal ungeb. נָזַר in Niph. *sich absondern*, *trennen*, dann *sich enthalten* einer Sache (3 Mos. 22, 2), wird das אֶבְכֶּה *soll ich weinen* dahin bestimmt, daſs mit dem Klagen und Weinen die Enthaltung von Speise und Trank verbunden sei. Die Einwohner Bethels, welche anfragen lassen, erscheinen hier in der

1. Person des Sing., weil בֵּית־אֵל als Person erscheint. In der Frage: ob sie noch im 5. Monat fasten sollen, ist nicht der ganze Monat, sondern nur der bestimmte Unglückstag gemeint, welcher schon über 70 Mal wiedergekehrt war. Am 10. Tage des 5. Monats (Ab) des 19. Jahres Nebucadnezars war der Tempel und ganz Jerusalem verbrannt worden, vgl. Jer. 52, 12. 13. Wenn indeſs 2 Kön. 25, 8. 9 und Bar. 1, 2 der 7. des Monats Ab als der Tag der Einäscherung Jerusalems und des Tempels angegeben wird, dagegen bei Jeremias der 10., so scheint uns die Angabe des Jeremias die richtige zu sein. Diese Verschiedenheit hat jedenfalls ihren Grund in der Verwechselung der Buchstaben י = 10 und ז = 7, vgl. uns. „Beiträge" I, S. 240. Der *Talmud* löset (Taanith 29 a) die Schwierigkeit in folgender Weise: „Non dici debuit septimo die, quia dicitur decimo; nec equidem decimo, quia septimo. Quid itaque? Die septimo exteri templum ingressi sunt, atque illic comedendo diebus septimo, octavo et nono locum profanarunt, ad vesperam noni flammas subjiciunt, quae per totum decimum diem ardentes templum demoliuntur, quae res etiam ita se habuit cum templo secundo," vgl. Lightfoot, op. omn. ed. Leusd. II, 139; Brück, pharisäische Volkssitten und Ritualen, Frankf. a. M. 1840, S. 46. Als den Tag der Verbrennung des ersten und zweiten Tempels feiern die Juden den 9. Ab, und bezeichnen ihn als den Unglückstag Israels (Mischna, *Taanith*, cap. 4, 6). Sie zählen fünf Unglücksfälle, welche am 9. Ab über Israel gekommen sind, nämlich 1) der Tod der Väter in der Wüste, 2) u. 3) die Zerstörung des ersten und zweiten Tempels, 4) die Einnahme der Festung Bitter zur Zeit Bar Cochbas, und 5) das Pflügen des *Turnus Rufus* (d. i. *Turannius Rufus* (vgl. Schöttg., horae hebr. et talm. II, 953 sqq.) oder des *T. Annius* (vgl. Jost, Geschichte des Judenthums II, 77 ff.) auf dem Boden des Tempels (vgl. Mich. 3, 12; Jer. 26, 18).

Das Pron. demonst. *dieser* wird auch als Adv. des Ortes in der Bed. *hier, hic* und der Zeit, wie hier in der Bed. *jetzt, nun, δή, nun, schon* gebraucht, vgl. 1, 12; 7, 15; 1 Kön. 18, 24; Mich. 5, 4; 1 Mos. 27, 36; 31, 38. 41; 43, 10; 45, 6; 4 Mos. 14, 22; Richt. 16, 15. — זֶה כַּמֶּה שָׁנִים sind daher zu übersetzen: *nun schon so viele Jahre*, oder *wie viel der Jahre schon*, oder *wie nun schon so viele Jahre*.

כַּמֶּה eig. *wie was*, daher *wie viel*, entspricht dem Arab. كَمْ und dem Syr. ܟܡܐ. In jenen Worten liegt der Wunsch, daſs endlich nach so vielen Fast- und Trauertragen eine Zeit der Freude und des Glücks eintreten möge. Die Antwort auf jene an die Priester und Propheten gerichtete Frage giebt Jehova durch Sacharja, den Propheten, welcher wie die übrigen wahren Propheten die Mittler zwischen Jehova und dem Volke waren.

V. 1 giebt der Chald. דְּבַר יְהוָה umschreibend wieder: פִּתְגָם נְבוּאָה מִן קֳדָם יְיָ *verbum prophetiae a facie domini*. Der Syr. übersetzt die Worte: וַיִּשְׁלַח בֵּית־אֵל שַׂרְאֶצֶר וְרֶגֶם מֶלֶךְ ܘܫܕܪ ܠܒܝܬ ܐܝܠ ܠܫܪܐܨܪ ܘܪܒܡܓ ܘܫܠܚ ܡܠܟܐ *und man* (od. *er*) *sandte nach Bethel den Scharozor und Rabmog* (רַב־מַג) *und es schickte der König* (und seine Helden). Offenbar hat der Syr. רֶגֶם falsch gelesen (viell. ב statt ג und מג statt ם), יִשְׁלַח wiederholt und מֶלֶךְ nicht als zum Namen gehörig angesehen oder ܘܫܠܚ ܡܠܟܐ ist eine zweite Uebers. von יִשְׁלַח מֶלֶךְ. — Der Alex., der וְרֶגֶם מֶלֶךְ durch καὶ Ἀρβεσεὲρ (Ms. Alex. Ἀρβεσεσὲρ, ed. Ald. Ἀρβὰθ Σαγὲρ, Cyr. Ἀρσεβὲρ) ὁ βασιλεὺς wiedergiebt, hat רֶגֶם ebenfalls falsch gelesen und מֶלֶךְ nicht als zum Nomen gehörig genommen. Der Alex. las viell. ב anstatt ג und זר oder צר anstatt ם und setzte Ἀ vor ρ. — Der Chald. hält das hebräische רֶגֶם מֶלֶךְ bei, und Hieron., der Rogommelech hat, hatte ebenfalls unsere Texteslesart vor Augen. — Nach לְחַלּוֹת, welches der Syr. ܠܡܨܠܝܘ *ad orandum* wiedergiebt, hat er ܠܢܦܫܗ *pro se* ergänzt. — V. 3 hat

Hieron. הִנָּזֵר unrichtig *vel significare me debeo* und der Alex. *τὸ ἁγίασμα*, *sanctificatio* wiedergegeben. Hier, scheint אֶנָּזֵר statt הִנָּזֵר und der Alex. הַנֵּזֶר gelesen zu haben, da נָזַר in Niph. *sich enthalten, sich weihen* und נֵזֶר *das Geweihte*, *Weihe* bedeutet. — Der Chald. übersetzt הִנָּזֵר erklärend : הַאֶמְנַע נַפְשִׁי מִתַּפְנוּקִין *prohibebo animam meam a deliciis.* — הַאֶבְכֶּה hat der Alex. übergangen. Da der Chald. וְאֶל הַנְּבִיאִים *und zu den Propheten*, וּלְסָפְרַיָּא *und zu den Schreibern* wiedergiebt, so scheint er Anstoſs daran genommen zu haben, daſs auch die Gesandtschaft an die Propheten gerichtet war. Oder wollte er den Schriftgelehrten vielleicht dadurch ein hohes Ansehen geben?

V. 4—6 : וַיְהִי דְבַר־יְהוָה צְבָאוֹת אֵלַי לֵאמֹר : אֱמֹר אֶל־כָּל־עַם הָאָרֶץ וְאֶל־הַכֹּהֲנִים לֵאמֹר כִּי־צַמְתֶּם וְסָפוֹד בַּחֲמִישִׁי וּבַשְּׁבִיעִי וְזֶה שִׁבְעִים שָׁנָה הֲצוֹם צַמְתֻּנִי אָנִי : וְכִי תֹאכְלוּ וְכִי תִשְׁתּוּ הֲלוֹא אַתֶּם הָאֹכְלִים וְאַתֶּם הַשֹּׁתִים : *Und es erging das Wort Jehovas der Heerschaaren an mich sprechend : sprich zu dem ganzen Volke des Landes und zu den Priestern sprechend : wenn ihr gefastet und getrauert habt im fünften und im siebenten (Monat) und zwar nun schon siebzig Jahre, — habt ihr dann mir gefastet? Und wenn ihr esset und trinket, seid ihr es nicht, die essen und ihr, die trinken?*

Jehova giebt hier dem Sacharja die Weisung, dem ganzen Volke die Antwort auf die von den Abgesandten Bethels gestellte Frage über das Fasten und Trauern an den bisher üblichen Tagen dahin bekannt zu machen, daſs es durch das Fasten und Trauern nicht Gott zu dienen und zu ehren gesucht habe, und daſs es nicht aus einer ihm wohlgefälligen, liebevollen und reuigen Gesinnung und mit heilsamen Wirkungen auf ihr Inneres geschehen sei, sondern daſs es sich dabei nur selbst im Auge gehabt habe, und dieses aus Eigenliebe und Selbstgefälligkeit geschehen sei. Der Chald. giebt הֲלוֹא אַתֶּם וגו׳ wieder הֲלָא לְאֵיטָבָא לְמוֹ אַתּוּן שָׁתַן *nonne ut benefaciatis vobismet ipsis vos bibitis?* Die Tage des Unglücks und der Trauer hatte das Volk selbst

durch seine vielen und grofsen Sünden herbeigeführt. Die göttlichen Strafgerichte, mit welchen das Volk heimgesucht worden, waren eine Folge der Sünden. — Es wird also nicht das Fasten an und für sich, sondern die Gesinnung und Absicht, womit es geschah, getadelt. Dafs das Fasten, wenn es mit wahrem Bufsgeiste und einer reue- und liebevollen Gesinnung geschah, Gott wohlgefällig war, erhellt daraus, dafs Gott selbst das Fasten am Versöhnungstage, am 10. des 7. Monats (3 Mos. 23, 27—32) vorgeschrieben hat.

Das כִּי V. 5 und 6 ist nicht eine Condionalpart. für אִם, *wenn*, sondern eine Zeitpart. *wann* wie 1 Mos. 4, 12; 3 Mos. 21, 9 u. a. צוּם *Fasten*, arab. صَوْم, syr. ܨܘܡ, chald. *nasor.* äth. ጾም dass. wird V. 5 mit dem Accus. des Suffixs in צַמְתֻּנִי verbunden, um dadurch anzudeuten, dafs das Fasten nicht in Beziehung auf Jehova geschehe und also nicht Jehova, sondern das Volk selbst betroffen habe, vgl. Ges. §. 121, 4, Ew. §. 282. 315 b. Im Deutschen können wir das Suffix füglich nur im Dativ übersetzen. Zur Form des Verbums, vgl. 4 Mos. 20, 5; 2 Sam. 12, 22. Dem צַמְתֻּנִי ist des Nachdrucks wegen noch אָנִי *ich* nachgesetzt, vgl. Ew. §. 311 a, Ges. 121, 2. Es wird hier der Inf. abs. סָפוֹד *laut klagen, trauern* mit dem Verb. fin. verbunden und es steht für סְפַדְתֶּם, vgl. Hagg. 1, 6 und Gesen. §. 131, 4 a. Als Sacharja im 4. Jahre des Darius Hystaspes, d. i. 517 v. Chr., unsere Offenbarung erhielt, waren seit der Zerstörung Jerusalems gerade 70 Jahre verflossen; denn im 19. Jahre Nebucadnezars wurde der Tempel verbrannt und Gadalja 587 v. Chr. ermordet. Hat der Alex., welcher וְהִנֵּה *καὶ ἰδοὺ* wiedergiebt, viell. וְהִנֵּה oder וְהֵן oder וְהִנֵּה gelesen?

V. 7: הֲלוֹא אֶת־הַדְּבָרִים אֲשֶׁר קָרָא יְהוָֹה בְּיַד הַנְּבִיאִים הָרִאשֹׁנִים בִּהְיוֹת יְרוּשָׁלִַם יֹשֶׁבֶת וּשְׁלֵוָה וְעָרֶיהָ סְבִיבֹתֶיהָ וְהַנֶּגֶב וְהַשְּׁפֵלָה יֹשֵׁב׃ *Sind nicht dieses* (Ew., Umbr., Köhler u. A.: *kennt ihr nicht*) *die Worte, welche Jehova durch die*

früheren Propheten verkündigte, als Jerusalem noch bewohnt und in Frieden war und ihre Städte rings umher und das Südland und die Niederung bewohnt?

Sacharja zufolge haben somit die früheren Propheten es schon deutlich ausgesprochen, dafs das Fasten an und für sich und aus Eigenliebe geübt, vor Gott keinen Werth habe und nicht verdienstlich sei, wofern es nicht mit einer Gott wohlgefälligen Gesinnung und im Geiste der Bufse und Liebe zu Gott geschehe. So antwortet Jesaia 58, 3 ff. auf die Frage und Klage des Volkes: „Warum fasten wir, und du (Jehova) siehest es nicht an, — kasteien uns, und du merkst nicht darauf?“ mit den Worten: „Seht, an eurem Fasttage geht ihr dem Geschäft nach, — und alle eure Untergebenen drängt ihr. — Seht, bei Streit und Hader fastet ihr und schlagend mit Frevler Faust. — Nicht fastet ihr da, — dafs eure Stimme erhört werde in der Höhe. — Ist das ein Fasten, wie ich es liebe, — ein Tag, wo sich der Mensch kasteit? — dafs er, wie Schilf sein Haupt hänge, — und sich auf Sack und Asche lagere? — Magst du das Fasten nennen, — und einen Tag, Jehova wohlgefällig? — Siehe! das ist ein Fasten, das ich liebe, — löse die Fesseln der Bosheit, streife ab die Bande der Unterjochung, — gib Unterdrückte frei, — und jegliches Joch zerbrich. — Siehe! brich dem Hungrigen dein Brot, — unglückliche Verfolgte führe ins Haus; — wenn du einen Nackenden siehst, so kleide ihn, — und entzieh dich nicht deinem Bruder. — Dann bricht, wie die Morgenröthe, dein Glück hervor, — und deine Wunde heilet schnell, — es zieht dein Segen vor dir her, — und Jehovas Herrlichkeit beschliefst deinen Zug. — Dann wirst du rufen, und Jehova antworten, — du wirst schreien, und er spricht: hier bin ich; — wenn du entfernt aus deiner Mitte Unterjochung, — Fingerzeigen und böse Rede.“ — Man fastete besonders bei allgemeinem Uebel oder Landplagen, Richt. 20, 26; 1 Sam. 7, 6; 31, 13;

Joel 1, 14; 2, 12. 15; Jud. 4, 11, vgl. 2 Sam. 12, 23; 16, 21. 22; Ps. 69, 11; Jer. 14, 12; Spr. 34, 31.

Verschieden werden die Worte הֲלוֹא אֶת־הַדְּבָרִים gefaſst. Mehrere Ausleger (Ewald, Hitzig, Köhler u. A.) nehmen hier eine Aposiopese an und ergänzen ein Zeitwort. Sie halten אֶת vor הַדְּבָרִים für eine Accusativpart. Umbreit ergänzt : *wisset ihr nicht*, Ew., Köhl. : *kennt ihr nicht?* Maurer : *wollt ihr nicht thun?* andere Ausleger wie Rosenm., Rückert ergänzen nach dem Vorgange des Syrers, Hier., Lud. de Dieu und vieler älterer Ausleger זֶה und halten אֶת für eine Nota nominativi und übersetzen : *sind dieses nicht die Worte?* Allein die Auswege sind unnöthig und das אֶת als Nota nominativi vor dem Prädicate läſst sich nicht sprachlich rechtfertigen. Die Schwierigkeit schwindet, wenn man אֶת in der bisweilen vorkommenden Bed. *dieser*, *diese*, *dieses*, *derselbe*, *dieselbe*, *dasselbe*, *αὐτός*, *αὐτή*, *αὐτό* nimmt. In dieser starken Bed. findet es sich Ezech. 43, 7 אֶת מְקוֹם כִּסְאִי וְאֶת מְקוֹם כַּפּוֹת רַגְלַי *dies* (*αὐτό*) *ist der Ort meines Thrones*, *und dieses der Ort, wohin ich meine Füſse setze.* Ezech. 47, 17 וְאֵת פְּאַת צָפוֹן *und dieses ist die Grenze gegen Mitternacht (Nordseite)*, V. 18 וְאֵת פְּאַת קָדִימָה *und dieses ist die Grenze gegen Morgen (Ostseite)*, V. 19 וְאֵת פְּאַת־תֵּימָנָה נֶגְבָּה *und dieses ist die Mittagsseite nach Süden*; V. 20 steht dafür וזאת, denn es heiſst hier : „Und die Westseite ist das groſse Meer von der Grenze bis zu der Gegend Chamaths gegenüber : *dies ist die Westseite* (וזאת פְּאַת־יָם).“ Dan. 9, 13 : „Wie es im Gesetze Moses geschrieben, *dieses selbige ganze Unheil* (אֵת כָּל־הָרָעָה הַזֹּאת) kommt über uns“; 1 Sam. 17, 34 : בָּא הָאֲרִי וְאֶת הַדּוֹב *es kam der Löwe und selbst der Bär*: Jer. 38, 16 : „beim Leben Jehovas, *desselben, der uns die Seele erschaffen* אֵת אֲשֶׁר עָשָׂה לָנוּ אֶת־הַנֶּפֶשׁ.“ Hagg. 2, 17 : אֵין אֶתְכֶם אֵלַי *ihr selbst wendet euch nicht zu mir*; Hos. 10, 6 : „*er selbst* (אוֹתוֹ, nämlich das Kalb) wird nach Aegypten gebracht,“ vgl. Jos. 22, 17; 2 Kön. 6, 5. In den älteren Schriften ist אֶת öfters als nachdrucksvoller Ausdruck vor-

gesetzt worden, 1 Mos. 17, 5 : „nicht mehr soll *dieser dein Name* (אֶת־שִׁמְךָ) Abram genannt werden."

אַל־יֵרַע בְּעֵינֶיךָ אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה *nicht sei böse in deinen Augen*, d. i. nicht miſsfalle dir *diese Sache;* 1 Mos. 21, 5 : „Abraham war 100 Jahre alt, als ihm der (dieser) Isaak (אֵת יִצְחָק) sein Sohn geboren wurde, vgl. 46, 20; 2 Mos. 10, 8; 3 Mos. 10, 18; 4 Mos. 11, 22; 26, 55. 60. Nach Fürst bezeichnet אֵת und אוֹת als ursprüngliches Stammwort eig. *Sein, Dasein, Wesen, Wesentliches* vom ungebr. Zeitworte אוּת oder אָת s. v. a. יֵשׁ *sein, existiren* und entspricht dem Targumischen Accus.-Zeichen יָת, syr. ܝܳܬ, welches Bar Ali durch *Person, Körper, Wesen* erklärt. Die stufenmäſsige Entwicklung des Gebrauchs gehe daher von dieser ursprünglichen Nominalbedeutung aus und es werde daher bei Betrachtung von עֶצֶם *Gebein, Leib,* daher *selbst, derselbe,* eig. Wesen, Leiblichkeit einer Sache, ganz wie לֵב, גֶּרֶם u. נֶפֶשׁ, und dem Arab. إيّا, أَيْـهُ, leicht die Bedeut. *selbst* erklärlich, insofern es die Stelle der Person und das Wesen einer Person oder Sache vertrete. Es sei daher leicht begreiflich, daſs אֵת bei Hervorhebung eines Nennwortes als Subject am Anfange eines Satzes oder Satztheiles durch *was . . . selbst betrifft, quoad* oder in ähnlicher Weise übersetzt werden könne, wie dieses aus Ezech. 17, 21; 44, 3; Jes. 3, 7. 15; Nah. 9, 19 erhellt; es stehe daher auch zur Betonung und Hervorhebung des Subjects bei passiver oder intransitiver Verbindung der Rede (1 Mos. 4, 18; 17, 5; 27, 42; 2 Mos. 10, 8; 21, 28; 25, 28; 27, 7; 3 Mos. 10, 18; 4 Mos. 26, 60; 32, 5; 5 Mos. 12, 22; 20, 8; 1 Kön. 2, 21; 2 Kön. 18, 30; Jer. 35, 14; 38, 4; 50, 20; Jos. 7, 15; 2 Sam. 21, 11; Am. 4, 2; Spr. 16, 33).

קָרָא giebt der Chald. durch שְׁלַח *hat gesandt* wieder, weil er das *Schreien, Rufen, Ausrufen,* daher *Verkündigen* unpassend fand. — Der Grund, warum der Alex. וְהַנֶּגֶב *καὶ ἡ ὀρεινὴ* und der Syr. ܘܛܘܪܐ *et montes* wiedergeben,

liegt wohl darin, dafs נֶגֶב eig. eine *dürre, trockene Gegend*, von dem im Hebräischen ungebr. נָגַב im Syr., Chald. u. Samarit. *trocken sein* bedeutet und die Berge Judäas dürre und trocken waren. Auf den Gedanken, dafs נֶגֶב eine Gebirgsgegend bezeichne, konnte auch das folg. שְׁפֵלָה *niedere Gegend, Niederung*, v. שָׁפֵל *niedrig, tief sein* dienen. — בִּהְיוֹת יְרוּשָׁלַםִ יֹשֶׁבֶת ist eig. *als Jerusalem noch wohnend, sitzend war*, d. i. so viel als „als Jerusalem noch bewohnt war", vgl. שָׁכַן. Die intransitive Bed. halten auch Piscator, Markius, Neum., Köhler hier fest. Man kann daher nicht mit Gesenius u. Maurer sagen, dafs יָשַׁב in Kal auch passive Bed. *bewohnt werden* habe. שְׁלֵוָה ist Fem. v. שָׁלֵו *ruhig, zufrieden lebend* (Ps. 73, 12; Job 20, 20; 1 Chron. 4, 40). Mit Rücksicht auf das Masc. נֶגֶב, worauf sich auch ישֵׁב bezieht, ist das Mascul. gewählt worden, obgleich das Fem. שְׁלֵוָה zunächst vorhergeht, vgl. Sprüchw. 27, 9 und Gesen. §. 148, 2. — Mit Rücksicht auf die Hauptstadt Jerusalem werden die übrigen Städte des Landes *ihre* Töchterstädte genannt. שְׁפֵלָה *Niederung* bezeichnet den am mittelländischen Meere liegenden Landstrich im südlichen Palästina von Joppe bis Gaza (Jos. 11, 16; Jer. 32, 44; 33, 13).

V. 8—10: וַיְהִי דְּבַר־יְהוָה אֶל־זְכַרְיָה לֵאמֹר: כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת לֵאמֹר מִשְׁפַּט אֱמֶת שְׁפֹטוּ וְחֶסֶד וְרַחֲמִים עֲשׂוּ אִישׁ אֶת־אָחִיו וְאַלְמָנָה וְיָתוֹם גֵּר וְעָנִי אַל־תַּעֲשֹׁקוּ וְרָעַת אִישׁ אָחִיו אַל־תַּחְשְׁבוּ בִּלְבַבְכֶם: *Und es erging das Wort Jehovas an Sacharja sprechend (also): so sagte Jehova der Heerschaaren sprechend: Gericht der Wahrheit richtet* (Rück.: *gerechtes Gericht haltet*), *und Huld und Erbarmen* (Ew.: *Liebe und Mitleid*) *übt gegen einander; und Wittwen und Waisen, Fremdlinge und Hülflose* (Rück.: *Arme*) *drücket nicht, und Uebel gegen einander sinnet nicht in eurem Herzen.*

Mit dem achten Verse beginnt der zweite Theil der Antwort auf die Frage über das Fasten. Der Prophet soll in demselben aussprechen, was Jehova durch die

früheren Propheten von Israel verlangt habe, und was ihm vor Allem wohlgefällig und wichtiger als das Fasten aus eigennützigen und verkehrten Absichten sei. Diese von den früheren von Jehova gesandten Propheten fordern Liebe und herzliches Wohlwollen, insbesondere Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Barmherzigkeit und in Werken thätige Liebe gegen den Nebenmenschen, namentlich gegen Hülfsbedürftige und Fremde. Die Nichterfüllung dieser göttlichen Sittenvorschriften war eine der Hauptursachen der göttlichen Strafgerichte, namentlich des Exils und der Verwüstung des Landes gewesen. Da unser Prophet die Worte als an Sacharja gerichtet bezeichnet, so sind Schmieder und Schlier der Meinung, dafs derselbe die Worte eines vorexilischen Propheten von V. 8 an anführe. Dagegen spricht aber, dafs kein anderer Prophet als der unsrige unter dem Namen Sacharja bekannt ist, und daher der Leser nur an ihn denken konnte. Dafs unser Prophet von sich in der 3. Person redet, darf nicht auffallen, da dieses auch oft andere Propheten thun. Vgl. Jes. 1, 1; 2, 1; 7, 3; 13, 1; 37, 21; 38, 1. 21; Jer. 1, 1; 7, 1; 11, 1; 14, 1; 18, 1; 19, 14; 21, 1. 3; 25, 1. 2; 27, 1; 28, 5. 12. 15; 29, 1; 30, 1; 32, 1. 6. 26; 33, 1. 19. 23; 34, 1. 8. 12; 35, 1. 11; 36, 1. 27. 32; 37, 6. 14. 16. 18. 21; 38, 14. 15. 17. 19. 20. 27; 39, 11. 14. 15; 40, 1; 42, 4. 5; 43, 1; 44, 1. 15. 24; 45, 1; 46, 1; 47, 1; 49, 34; 50, 1; 51, 59. 60. 61; Ezech. 1, 3; Dan. 1, 8. 9. 10. 11; 6, 2 ff. 11 ff.; 7, 2. 15; 8, 15; 10, 1; 12, 4. 5; Hos. 1, 1. 2; Joel 1, 1; Am. 1, 1; Obad. 1, 1; Jon. 1, 1. 3; 3, 1. 3; 4, 1. 5; Mich. 1, 1; Nah. 1, 1; Habak. 1, 1; 3, 1; Zeph. 1, 1; Hagg. 1, 1; Mal. 1, 1.

Die von den früheren Propheten gegebene Belehrung wird V. 9 in positiver, V. 10 in negativer Weise gegeben. מִשְׁפַּט אֱמֶת ist das Gericht oder der Urtheilsspruch, welcher dem Thatbestande ganz gemäfs, der Wahrheit entsprechend und durch keine persönliche Nebenrücksichten modificirt ist. Die betreffenden Stellen finden sich 2 Mos. 22, 21;

23, 6–9; 3 Mos. 19, 13–18; 5 Mos. 10, 19; 24, 17. 18; 27, 19; Jes. 1, 17; Jer. 7, 6; 21, 12; 22, 3; Ezech. 22, 6. 7. אֱמֶת = אֱמֶנֶת eig. *Festigkeit*, *Beständigkeit*, bezeichnet hier *Wahrheit*, *Richtigkeit*. — חֶסֶד v. חָסַד *geneigt*, *gütig*, *gnädig sein*, ist hier *Huld*, *Gnade*, *Wohlwollen*, welches sich durch die That zu erkennen giebt. — רַחֲמִים v. רָחַם *zugeneigt*, *befreundet sein*, daher *zart*, *mitleidsvoll*, *barmherzig sein*, bezeichnet oft das *Mitgefühl*, *Erbarmen*, *Barmherzigkeit*, gegen Unglückliche, Arme, Hülflose und Betrübte (1 Mos. 43, 14; Am. 1, 11). Dieses wie חֶסֶד wird auch oft von der Huld und dem Erbarmen Gottes gegen die Menschen gebraucht. Es werden hier die Wittwen, Waisen und Fremdlinge namhaft gemacht, weil diese das in Werken thätige Wohlwollen wegen ihrer Hülflosigkeit und Verlassenheit vorzugsweise bedürfen. Diese Hülfsbedürftigen und Nothleidenden drücken, ist ein Zeichen der Hartherzigkeit und Lieblosigkeit, dem göttlichen Gebote der Nächstenliebe ganz entgegen; somit Gott mifsfällig und strafbar. Der Alex., Hier., der Chald. drücken וְ vor גֵּר aus, wie manche Handschriften und Ausgaben lesen. — גֵּר *Fremdling*, *Ausländer*, eig. ein im fremden Lande als Fremdling *Verweilender* v. גּוּר *sich sammeln*, dann *einkehren* (in ein Haus), *herbergen*, *sich niederlassen* (als Fremdling), *wohnen*, kommt öfters neben תּוֹשָׁב *Beisasse* (1 Mos. 23, 4; 3 Mos. 25, 35. 47; 4 Mos. 35, 15), d. i. der zwar kein Eingeborner, aber doch als Bewohner eingebürgert ist, vor, und ist dem אֶזְרָח *Eingeborner*, *Einheimischer* entgegengesetzt (2 Mos. 12, 49; 3 Mos. 16, 29; 17, 15; 18, 26). — Moses giebt öfters als Grund an, warum man gegen einen Fremden gütig und barmherzig sein solle, den Aufenthalt Israels in Aegypten (2 Mos. 22, 20; 23, 9; 3 Mos. 19, 34; 5 Mos. 10, 19). Dafs die alttest. Schriftsteller die fehlenden Pronomina „der Eine und der Andere“ oft durch אִישׁ *Mann* mit אָח *Bruder* oder durch רֵעַ *Freund*, im Femin. durch אִשָּׁה *Frau*, *Weib* mit אָחוֹת *Schwester* oder רְעוּת *Freundin*, und selbst bei leblosen Dingen (1 Mos. 13, 11; 2 Mos.

26, 3) bezeichnen, ist aus der Grammatik bekannt. Von אַל־תַּעֲשֹׁקוּ *drücket nicht* findet sich bei dem Syr. die doppelte Uebersetzung ܠܐ ܬܬܐܠܨܘܢ ܘܠܐ ܬܬܛܠܡܘܢ *molestia ne afficiatis et ne opprimatis.* Derselbe hat aber גֵּר übergangen und nach וְעָנִי den Zusatz : ܘܠܡܬܗܦܟܢܐ ܠܘܬܝ *ad eum qui convertitur ad me.* Hier., der אִישׁ durch *vir* wiedergiebt, hat תַּחְשְׁבוּ בִּלְבַבְכֶם in der 3. Person *cogitet in corde suo* wiedergeben.

V. 11. 12 : וַיְמָאֲנוּ לְהַקְשִׁיב וַיִּתְּנוּ כָתֵף סֹרָרֶת וְאָזְנֵיהֶם הִכְבִּידוּ מִשְּׁמוֹעַ : וְלִבָּם שָׂמוּ שָׁמִיר מִשְּׁמוֹעַ אֶת־הַתּוֹרָה וְאֶת־הַדְּבָרִים אֲשֶׁר שָׁלַח יְהוָה צְבָאוֹת בְּרוּחוֹ בְּיַד הַנְּבִיאִים הָרִאשֹׁנִים וַיְהִי קֶצֶף גָּדוֹל מֵאֵת יְהוָה צְבָאוֹת : *Aber sie weigerten sich, aufzumerken und boten eine widerspenstige Schulter und ihre Ohren verhärteten sie und ihr Herz machten sie wie Diamant, nicht zu hören auf die Lehre* (Rück., Köhler : *das Gesetz*) *und auf die Worte, welche Jehova der Heerschaaren sandte mit seinem Geiste durch die früheren Propheten : und es wurde groſs der Zorn* (Ew. : *Unmuth*) *von Jehova der Heerschaaren.*

In diesen beiden Versen will der Prophet sagen, daſs Israel statt jene von Gott durch die Propheten ihm gegebenen Lehren und Vorschriften, welche Gerechtigkeit gegen Jedermann und thätige Liebe und Barmherzigkeit gegen alle Hülfsbedürftige und Nothleidende fordern, zu erfüllen, hartherzig, widerspenstig und ungehorsam gewesen sei, und dadurch sich den göttlichen Zorn, d. i. schwere Strafen zugezogen habe. Gott hatte durch die Propheten die Bruderliebe und Barmherzigkeit wiederholt einschärfen und im Falle der Nichterfüllung schwere Strafgerichte, wie das Exil, Verwüstung der Städte und des Landes ankündigen lassen; allein Israel hatte darauf nicht geachtet und so selbst das Exil herbeigeführt. Die widerspenstige Schulter oder der widerspenstige Nacken bezeichnet bildlich den Ungehorsam und die Verachtung. Dieser Ausdruck ist vom Rinde entlehnt, welches sich kein

Joch auf seinen Nacken legen lassen will und dasselbe von sich wirft, vgl. Neh. 9, 29; Hos. 4, 16. Hartherzigkeit, d. i. Unempfindlichkeit und das Vonsichweisen der göttlichen Lehren wirft auch Jes. 6, 10 dem Volke vor. Ein Herz von Diamant ist, da derselbe zu den härtesten Steinen gehört und schwer zu bearbeiten ist, ein Herz, auf welches auch die ernstesten Ermahnungen und die wichtigsten Lehren keinen Eindruck machen und dauernde Wirksamkeit üben. Als Bild der Härte findet sich שָׁמִיר auch Ezech. 3, 9. Dasselbe bezeichnet eigentl. *Dorn*, arab. سَمُرٌ *Stachel, Nagel*, daher *Diamantspitze, Diamantstift*, arab. سَامُورٌ, syr. ܫܡܝܪܐ vom Zeitworte שָׁמַר *einstechen, eingraben, infligere*, arab. سَمَرَ *ein-, ausstechen* ein Auge. — Der Alex. hat שָׁמִיר erklärend ἀπειθῆ, *inobediens* wiedergegeben. Der Syr. hat أَمْر *wie* zur Erklärung von ܫܡܝܪܐ gesetzt. — Der Alex., der הַתּוֹרָה τοῦ νόμου μου wiedergiebt, scheint הַתּוֹרָתִי gelesen zu haben. Da das, was Gott zu den Menschen spricht, für denselben Befehle sind, so hat der Syr. הַדְּבָרִים *die Worte* durch ܦܘܩܕܢܐ *praecepta* wiedergegeben. — Unzulässig ist die Behauptung Köhler's, dafs das Relat. אֲשֶׁר mit Hitzig nicht auch auf הַתּוֹרָה mitbezogen werden könne, weil, wenn dasselbe *Belehrung, Unterweisung* bedeute, הַדְּבָרִים ziemlich tautologisch wäre; er meint, dafs הַתּוֹרָה hier *das Gesetz* und nicht *Belehrung* bedeute. Allein תּוֹרָה hat die eigentliche Bed. *Lehre*, *Belehrung* und bezeichnet dann auch Gesetz, weil das, was Gott lehrt zu glauben und zu thun, für den Menschen ein Gesetz ist. Dafs Moses auch den Propheten beizuzählen ist, braucht kaum bemerkt zu werden. Unsere Stelle liefert den Beweis, dafs die Propheten selbst überzeugt waren, dafs dasjenige, was sie verkündigen, durch den Geist ihnen mitgetheilt wurde, vgl. 2 Sam. 23, 2; 2 Petr. 1, 21. Das zweite Glied des 12. Verses und die beiden folgenden Verse geben als die Folgen des Ungehorsams und der

Lieblosigkeit gegen Andere den Zorn Jehovas an, welcher sich in seinen Strafgerichten zu erkennen gab.

V. 13. 14 : וַיְהִי כַאֲשֶׁר־קָרָא וְלֹא שָׁמֵעוּ כֵּן יִקְרְאוּ וְלֹא אֶשְׁמָע אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת׃ וְאֵסָעֲרֵם עַל כָּל־הַגּוֹיִם אֲשֶׁר לֹא יְדָעוּם וְהָאָרֶץ נָשַׁמָּה אַחֲרֵיהֶם מֵעֹבֵר וּמִשָּׁב וַיָּשִׂימוּ אֶרֶץ חֶמְדָּה לְשַׁמָּה׃
Und es geschah : wie er rief und sie nicht hörten, — „so werden sie rufen und ich werde nicht hören," sprach Jehova der Heerschaaren : „und ich werde sie über die Völker hinstürmen, welche sie nicht kannten, und das Land wird (Ew. : *ward*, Rück. : *ist*) *hinter ihnen öde werden, so dafs Niemand einherzieht und zurückkehrt* (Rück. : *von Ziehenden und Kehrenden*, Ew. : *dafs keiner zog und wandte*)"; *und sie machten das Land der Lust* (Rück. : *köstliche*, Ew. : *liebliche Land*) *zur Oede.*

Unser Prophet, der im Vordersatze V. 3 zuerst von Jehova in der 3. Person spricht, dann ihn redend einführt, hierauf die angeführten Worte als Worte Jehovas, des Allmächtigen, bezeichnet, und V. 14 wieder dessen Worte bis gegen den Schlufs anführt, will hier sagen, wie schon oben bemerkt, dafs Jehova, da das Volk seinen Belehrungen, Ermahnungen und Drohungen kein williges Gehör gegeben und sie geringgeschätzt habe, dasselbe, wenn es in seiner grofsen Noth und Bedrängnifs ihn um Hülfe und Rettung anflehe, nicht erhören und erretten, sondern unter die Völker der Erde zerstreuen und sein gesegnetes Land veröden lassen werde. Die Erfüllung jener Strafdrohungen hatten die zehn Stämme, welche nach Assyrien, und die Bewohner des Reiches Juda, welche nach Babylon abgeführt worden waren, erfahren. Palästina war fast eine Wüste geworden und zum Theil von heidnischen Colonisten bewohnt. Das „Rufen Jehovas" bezeichnet die Kundmachung seines auf das geistige und leibliche Wohl Israels zielenden Willens durch seine Gesandten, namentlich durch Moses und die wahren, vom Geiste Gottes erleuchteten und belehrten Propheten. Zu diesem Rufen

gehören auch die Strafdrohungen, welche er ihm durch die Propheten bekannt machen liefs. Auch rief Jehova sein Volk durch seine grofsen ihm Jahrhunderte hindurch erwiesenen Wohlthaten. Aller dieser Mittel ungeachtet blieb die gröfsere Masse des Volkes unempfänglich und hartherzig, seinen verkehrten Neigungen und Wünschen ergeben. Sie fiel sogar von ihm ab, und ergab sich dem Götzendienste und den damit verbundenen Lastern. Daher die schweren göttlichen Strafgerichte, das Exil, die Zerstörung der Hauptstadt und des Landes. — Hier. hat קָרָא *locutus est*, und der Alex. εἶπε wiedergegeben. Der Syr. hat nach יִקְרְאוּ noch ein Suffix ausgedrückt, denn er übersetzt ܢܩܪܘܢܢܝ *vocabunt me*, und nach אֶשְׁמַע, ܐܢܘܢ *eos* ergänzt. — סָעַר *stürmen, toben, bewegt sein* vom Meere (Jon. 1, 11. 13), *einher-, anherstürmen* von Feinden (Hab. 3, 14), daher סַעַל *Sturm* bezeichnet in Pu. *umhergeworfen, umherzerstreut werden.* Die Punktation אֵסָעֲרֵם mit ־ unter א statt ־ׂ oder ְ ist aramäisch, vgl. Ges. §. 23, 3, Anm. 2; §. 52, 2, Anm. 2; Lehrgeb. S. 151. 152, Ew. §. 235 b. — Der Alex. hat אֶרֶץ־חֶמְדָּה, γῆν ἐκλεκτὴν, *terram electam*, Hier. *terram desiderabilem* wiedergegeben. — Bei וַיָּשִׂימוּ hat man wohl mit Vatab., Hitzig, Neum. als Subject die Väter, Vorfahren, welche durch ihren Ungehorsam die Verödung des Landes herbeigeführt haben, zu nehmen, und nicht mit Rück., Maurer, Umbreit: *man machte* oder *es wurde gemacht* zu übersetzen.

8, 1. 2 : וַיְהִי דְּבַר־יְהוָה צְבָאוֹת לֵאמֹר : כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת קִנֵּאתִי לְצִיּוֹן קִנְאָה גְדוֹלָה וְחֵמָה גְדוֹלָה קִנֵּאתִי לָהּ : *Und es erging das Wort Jehovas der Heerschaaren, sprechend, so spricht Jehova der Heerschaaren : ich eifere für Zion mit grofsem Eifer und mit grofsem Grimme* (Ew. : *Gluth*) *eifere ich für sie.*

Nachdem Sacharja im vorigen Kapitel die schweren Leiden, welche das Volk getroffen haben, als Folgen seiner grofsen Sünden geschildert, wird in diesem Kapitel, wel-

ches die 2. Hälfte der Rede enthält, die Rede heilverkündend und tröstend, und bezeichnet V. 2 das besondere Wohlwollen Jehovas gegen sein Volk und seinen Zorn gegen die feindlichen Heiden als die Hauptursachen einer glücklichen Zukunft, vgl. 1, 14 und Jes. 26, 11. Nach Theodoret soll die Heilsverkündigung erst mit V. 3 beginnen, und V. 2 noch von den über das gottlose Volk verhängten Strafen die Rede sein. Gott, der Gemahl Jerusalems genannt werde, und der dieses sein Weib nenne, wie das hinzugefügte Eifer (ζῆλος) anzeige, habe dieselbe wegen der gegen ihn begangenen Gottlosigkeit (δυσσεβεία) mit Strafen heimgesucht, indem er 2 Mos. 20, 5 sich einen eifersüchtigen Gott nenne. Gegen diese Auffassung spricht deutlich das לְ vor קִנֵּאתִי לְצִיּוֹן das der Alex. ἐζήλωκα τὴν Ἱερουσαλὴμ καὶ τὴν Σιὼν übersetzt. Der erste Theil dieser aus zwei Theilen bestehenden Rede V. 1—17 und 18—23 zerfällt wieder in sieben einzelne Aussprüche Jehovas, welche mit den Worten כֹּה אָמַר יְהוָה *so spricht Jehova der Heerschaaren* (VV. 2. 3. 4—5. 6. 7—8. 9—13. 14—17) beginnen. Hier. bemerkt hierüber zu V. 6: „Per singula verba atque sententias, quibus Israeli prospera et pro rerum magnitudine pene incredibilia promittuntur, propheta proponit: *Haec dicit dominus omnipotens*, alio sermone hoc loquens: ne putetis mea esse, quae spondeo, et quasi homini non credatis: dei sunt promissa, quae replico."

Das in Kal ungebr. קָנָא *glühen, brennen*, übertragen *zürnen, ereifert, aufgeregt sein*, arab. قنأ *erröthen*, eig. *glühen*, bezeichnet in Piel *erglühen*, *eifern* für Jemanden mit לְ (4 Mos. 11, 29; 25, 13; Sach. 1, 14), *eifrig thätig sein* (1 Kön. 19, 10. 14). Das Eifern Jehovas für das Volk bezeichnet daher dessen thätige und kräftige Annahme einer Person oder Sache, insbes. zur Verhinderung der Uebel und Leiden, und קִנְאָה *Eifer* ist dann der feste Wille, der sich in Thaten offenbart und entweder Hülfe und Er-

rettung bringt, oder Strafe verhängt, oder beides zugleich thut. Im guten Sinne wird קִנְאָה Ps. 69, 10; Jes. 37, 32 gebraucht, und für Zorn und Rache Jes. 59, 17; 4 Mos. 25, 11; 5 Mos. 29, 20 u. a. — חֵמָה von dem in Kal ungebr. חָמַם *warm sein, glühen, brennen*, bildl. *aufgeregt sein* vom Eifer, Zorn, bezeichnet eig. *Gluth* (Hos. 7, 5), *Zorn* (5 Mos. 9, 19; 29, 27; Jer. 21, 5), daher אִישׁ חֵמָה *ein Zorniger* (Spr. 15, 8; 29, 22). Wird hier חֵמָה nicht mit Fürst in der Bed. *Eifer*, sondern *Gluth*, *Zorn* genommen, so würde dasselbe auf die Züchtigung, namentlich der Feinde des Bundesvolkes zu beziehen sein. Der Syr. hat nach וַיְהִי ergänzt ܠܘܬܝ *ad me.* Der Chald. giebt die Worte דְּבַר־יְהוָֹה wieder : פִּתְגָם נְבוּאָה מִן קֳדָם יְיָ *verbum prophetiae a facie domini.* Die Worte וְחֵמָה גְדוֹלָה קִנֵּאתִי לָהּ giebt der Chald. erklärend wieder : קִנְאָה רַבָּא וּרְגַז רַב מִן קֳדָמַי עַל עַמְמַיָּא דְאַקְנִיאוּהָ *et magna ira a facie mea super populos qui ad aemulationem provocarunt eam.* Der Alex. hat vor Zion noch — Jerusalem.

V. 3 : כֹּה אָמַר יְהוָֹה שַׁבְתִּי אֶל־צִיּוֹן וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹךְ יְרוּשָׁלָםִ וְנִקְרְאָה יְרוּשָׁלַםִ עִיר הָאֱמֶת וְהַר־יְהוָֹה צְבָאוֹת הַר הַקֹּדֶשׁ : *So spricht Jehova : ich kehre wieder nach Zion und wohne inmitten Jerusalems, und genannt wird Jerusalem die Stadt der Treue* (Rück. : *Wahrheit*, Köhler : *sichere Stadt*) *und der Berg Jehovas der Heerschaaren heiliger Berg.*

Jehova giebt hier durch den Propheten dem Volke die Zusage, dafs er nach Jerusalem, welches er wegen seiner grofsen Sünde und Untreue verlassen und dem er seinen Schutz und Schirm entzogen hatte, wieder zurückkehren, auf dem heil. Berge Zion wohnen und Jerusalem als eine ihm treu ergebene Stadt dauernd schützen und schirmen wolle. Die Stadt, in welcher, und das Volk, unter welchem Jehova, der eine wahre Gott, wohnt und verehrt wird, hat sich dessen Schutzes in hohem Grade zu erfreuen. Des besonderen Schutzes und Beistandes hatte sich Jerusalem und das Volk, als es Jehova noch treu verehrte und seine

Gebote gewissenhaft erfüllte, oft in hohem Grade zu erfreuen gehabt. Man denke an das siegreiche grofse assyrische Kriegesheer unter Sancherib, und an die verbündeten Feinde Rezin und Pekach zur Zeit des Königs Achaz. Da Jerusalem und Zion oft als Typus des messianischen Reiches erscheinen und die Theokratie des A. B. erst im N. B. zur gröfsten Macht und Herrlichkeit gelangte, und das Wohnen Gottes in der gläubigen christlichen Gemeinde ein vollkommeneres und segensreicheres ist als im A. B., so haben wir die Erfüllung unserer Worte auf die messianische Zeit zu beziehen. Da der Sohn Gottes, Christus, zu Jerusalem, dem Sitze der Theokratie und des Königsthums, lehrte, litt und starb, das heil. Abendmahl einsetzte, die Apostel von hier aus zur Verkündigung des Evangeliums ausgingen, das Reich gründeten und verbreiteten, so leuchtet ein, dafs diese Stadt als passender Typus des messianischen Reiches dienen und eine treue und heil. Stadt genannt werden konnte. Bei der Zerstörung Jerusalems und des salomonischen Tempels ging auch die Bundeslade verloren, weshalb nach Josephus (de bell. Jud. 6, 5. 6) der nachexilische Tempel ein leeres Allerheiligste hatte und ohne die שְׁכִינָה war. — Beziehen wir unseren Vers auf die messianischen Zeiten und fassen wir Jerusalem und Zion als Typus des messianischen Reichs, so kann dieselbe in einem ganz andern Sinne eine Stadt der Treue und Zion ein heil. Berg genannt werden als in den Zeiten von Serubabel bis Christus. — Als Jehova auf Zion zürnte und seine Strafgerichte über das bundesbrüchige Volk herbeiführte, sah der Prophet Ezechiel die Herrlichkeit Jehovas sich aus dem Tempel erheben und sich aus der heil. Stadt entfernen, vgl. Ezech. 9, 3; 10, 4. 18. 19; 11, 22. 23. Dafs das, was Sacharja V. 3 von Jerusalem und Zion sagt, als Typus zu fassen und erst nach der Menschwerdung unseres Erlösers erfüllt worden sei, ist auch die Meinung Theodoret's, denn er bemerkt zu V. 3 : *Ταῦτα τυπικῶς μετὰ τὴν Ζοροβάβελ οἰκοδομίαν*

ἐγένετο· τὴν δὲ ἀλήθειαν τῆς προφητείας μετὰ τὴν τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν ἐνανθρώπησιν διέγνωσαν ἅπαντες. — Ueber die Bed. von אֱמֶת an unserer Stelle sind die Ausleger verschiedener Meinung. Nach Köhler soll dasselbe hier nicht eine sittliche Beschaffenheit bezeichnen und weder ihre Liebe zur Wahrheit (Umbr., Neum.), noch ihre Treue gegen Jehova (Hitzig, Maurer, Ew.) bedeuten, weil, wie das erste Glied von V. 3 und die Aussage über den Berg zeigen sollen, hier nur gesagt sei, was Jehova an Jerusalem thue, wie er es segnet und verherrlicht, nicht aber wie Jerusalem sich verhalten werde. אֱמֶת sei daher nach seiner Grundbedeutung *Festigung* (?), *Gründung* (?), hier so viel als *Dauerhaftigkeit*, *Bestand* und *Sicherheit*, vgl. V. 8; Jes. 39, 8; Jer. 14, 13; 33, 6. Wohne Jehova in Jerusalems Mitte, so sei es wohl beschützt und vermöge kein Feind den sicheren Bestand zu gefährden, vgl. 2, 9. Und dadurch, dafs Jehova wieder einziehe in das Haus auf seinem erwählten Berge, werde derselbe wieder zu dem ausgesonderten, heiligen Berge, vgl. Jer. 31, 2. Jedoch hat das Gesagte nach unserer Ueberzeugung keine Beweiskraft. Mufs man auch zugeben, dafs אֱמֶת, von der Zeit gebraucht, *Dauer* und *Bestand* bezeichnet (Jes. 39, 8; Jer. 14, 13), so wird es doch nicht von der durch den göttl. Schutz bewirkten *Sicherheit*, *Gefahrlosigkeit* gebraucht. Um diese zu bezeichnen, gebrauchen die alttest. Schriftsteller מִבְטָח und בֶּטַח. Will man dem אֱמֶת die Bed. *Sicherheit* geben, so kann es nur s. v. a. *Zuverlässigkeit*, *Gewifsheit*, *Richtigkeit* bedeuten, wie 5 Mos. 13, 15; Jos. 2, 12; 2 Sam. 7, 28; Nah. 9, 33; Jer. 42, 5. Oft kommt aber אֱמֶת zur Bezeichnung der *Treue*, d. h. derjenigen Verläfslichkeit vor, welche das gegebene Wort hält, das Verheifsene (Ps. 30, 10; 45, 5; 54, 7; 57, 11), und die Obliegenheiten, welche man gegen Andere hat, treu erfüllt (1 Mos. 24, 49; Ps. 25, 10; Spr. 20, 28). Daher bezeichnet אֱמֶת auch *Redlichkeit* im Gegensatze zu רֶשַׁע (Richt. 9, 16; 4 Mos. 7, 2; Ezech. 18, 9), und oft *Wahr-*

heit, im Gegensatze zur *Lüge* (1 Mos. 42, 16; Ps. 25, 5; 110, 142; Dan. 8, 12; 9, 13) und *Wahrhaftigkeit* (Sprüchw. 22, 21).

Da das Wohnen Jehovas unter seinem Volke dessen *Treue* im willigen Gehorsam und in Erfüllung seines heil. Gesetzes zur Voraussetzung hat, so ist die Bezeichnung „Treue“ hier ganz an ihrer Stelle. Gott will in Jerusalem wohnen, weil dessen Bewohner durch treue Anhänglichkeit und durch ein religiös-sittliches Leben seiner Gegenwart sich würdig machen. Jerusalem würde den Namen „heil. Stadt“ nicht verdienen und so genannt werden, wenn das Leben seiner Bewohner dem Willen des gegenwärtigen Gottes entspreche. Es hat daher der Name „heilige Stadt“ zugleich eine Beziehung auf den religiös-sittlichen Zustand des Volkes. Dafs die Präterita nicht von der Vergangenheit, sondern von der Zukunft zu erklären sind, unterliegt nach dem Zusammenhang keinem Zweifel. Ist es ja öfters der Fall, dafs die Propheten die sichere Zukunft, die ihrem geistigen Auge gegenwärtig war, durch Präterita ausdrücken.

שָׁכַנְתִּי *ich wohne* giebt der Chald., dem das Wohnen Jehovas unpassend schien, wieder : אַשְׁרֵי שְׁכִנְתִּי *ich will wohnen lassen meine Majestät*; und הַר־יְהוָֹה durch טוּר בֵּית מַקְדְּשָׁא דַיְיָ *mons sanctuarii domini.*

V. 4. 5 : כֹּה אָמַר יְהוָֹה צְבָאוֹת עֹד יֵשְׁבוּ זְקֵנִים וּזְקֵנוֹת בִּרְחֹבוֹת יְרוּשָׁלָ͏ִם וְאִישׁ מִשְׁעַנְתּוֹ בְּיָדוֹ מֵרֹב יָמִים : וּרְחֹבוֹת הָעִיר יִמָּלְאוּ יְלָדִים וִילָדוֹת מְשַׂחֲקִים בִּרְחֹבֹתֶיהָ : *So spricht Jehova der Heerschaaren : noch werden Greise und Greisinnen in den Gassen Jerusalems sitzen* (Ew. : *wohnen*)*; jeder seinen Stab in seiner Hand vor der Menge der Lebenstage. Und die Gassen der Stadt werden voll sein von Knaben und Mädchen, die spielen auf ihren Gassen.*

In diesem Verse verheifst Jehova, dafs seine treuen Verehrer in Jerusalem, in welchem er dauernd gegenwärtig sein werde, in Friede und Ruhe leben, ein hohes

Alter erreichen und eine zahlreiche und blühende frohe Kinderschaar haben würden, vgl. 5 Mos. 7, 13. 14; 28, 4. 11; 30, 9. Der Frieden und der Schutz Jehovas soll hiernach von langer Dauer sein und alle beglücken. Auch nach Dereser will der Prophet hier hauptsächlich die Dauer und Fruchtbarkeit der Kirche weissagen. Daſs diejenigen, welche sich eines inneren und äuſseren Friedens erfreuen, ein höheres Lebensalter zu erreichen pflegen, als diejenigen, welche der Sünde und den Lastern ergeben sind und keine innere und äuſsere Ruhe haben, lehrt die tägliche Erfahrung. In Kriegen und durch Drangsale werden viele Menschen vor der Zeit dahingerafft (Ps. 102, 24. 25), dagegen erfreuen sich die treuen Gottesverehrer des göttlichen Schutzes und verlängern ihre Lebenstage (5 Mos. 4, 40; 5, 30; Jes. 65, 20; 1 Makk. 14, 9). Da hier von einem dauernden Frieden und Glücke die Rede ist, dieser Zustand aber von der Zeit unseres Propheten bis zur Ankunft Christi nicht eingetreten ist, wie dieses aus Esra und Nehemia, Malachi und den Büchern der Makkabäer hervorgeht, so haben wir V. 4 u. 5 auf die messianischen Zeiten wenigstens mitzubeziehen, und dieses um so mehr, da von den Propheten des A. T. die mess. Zeiten als Zeiten des Friedens und des Glückes verheiſsen werden. Jerusalem ist dann hier wieder Typus der gläubigen Gemeinde des A., insbesondere aber des N. B. — עַד hat hier die Bed. *sogar*, wie Job 25, 5; 4 Mos. 8, 4; Hagg. 2, 19, oder *noch*, *annoch*. — Der Chald. giebt die Worte : וְאִישׁ מִשְׁעַנְתּוֹ בְּיָדוֹ umschreibend wieder : יְהֵי עוֹבָדוֹהִי הַקְנַיָא יְגִנּוּן עֲלוֹהִי *et opera recta uniuscuiusque protegent eam.*

V. 6 : כֹּה אָמַר יְהוָֹה צְבָאוֹת כִּי יִפָּלֵא בְּעֵינֵי שְׁאֵרִית הָעָם הַזֶּה בַּיָּמִים הָהֵם גַּם־בְּעֵינַי יִפָּלֵא נְאֻם יְהוָֹה צְבָאוֹת : *So spricht Jehova der Heerschaaren : wenn es in den Augen des Restes dieses Volkes in diesen Tagen wunderbar erscheint, so wirds auch in meinen Augen wunderbar erscheinen, ist der Ausspruch Jehovas der Heerschaaren.*

Dem Propheten zufolge sollen die Ueberbleibsel oder der Rest, der in den göttlichen Strafgerichten erhalten worden ist, die Erfüllung jener Verheifsungen mit seinen Augen sehen, mit Bewunderung erfüllt werden und sie als durch Gottes überirdische Macht bewirkt betrachten. Dafs die Erfüllung jener Verheifsungen nicht in der menschlichen Macht und Einsicht ihren eigentlichen Grund habe, sondern in dem Willen und der heilbringenden wunderbaren Wirksamkeit Gottes, werden die Uebriggebliebenen begreifen lernen. Das offene Bekenntnifs, welches der Rest des Volkes bei dem Eintritt der Verheifsungen ausspricht, wird Gott selbst bestätigen. Wird die Erfüllung jener Verheifsung hauptsächlich in die messianische Zeit gesetzt, so hat sie ihre volle Wahrheit erhalten. Nach dem Vorgange des Alex. und Hier. haben viele Ausleger die 2. Hälfte dieses Verses als Frage gefafst und angenommen, dafs גַּם für הֲגַם stehe, wie 1 Sam. 22, 7. Es soll nach Hier., Hesselb., Burger der Sinn sein: wenn dieses auch kaum glaublich erscheint, sollte es denn auch mir zu schwer sein, vgl. 1 Mos. 18, 14. Gegen diese Auffassung spricht aber, dafs es dann גַּם מִמֶּנִּי יִפָּלֵא heifsen müfste, und zu derselben die Worte בַּיָּמִים הָהֵם *in diesen* (jenen) *Tagen*, wenn die Verheifsungen V. 2—5 erfüllt werden, nicht passen. Die Erklärung Maurer's: „si, quod me facturum promisi, quo tempore sum facturus, factu difficile videtur reliquo huic populo: num etiam in meis oculis erit“, ist unzulässig, weil man nicht einsieht, warum gerade dann, wenn Jehova seine Verheifsung in Erfüllung bringt, und nicht vielmehr *jetzt* dem Volke Zweifel an der Möglichkeit der Erfüllung kommen sollten. Es haben daher Aben-Esra, Kimchi, Hitzig u. A. auch die Annahme, dafs V. 6b als Frage zu fassen sei, aufgegeben. Hitzig's Erklärung: „wenn dann, wo ihr es wirklich sehet, es euch noch unmöglich dünken wird, so will ich es auch für unmöglich halten“, hat aber gegen sich, dafs, wenn die Erfüllung bereits eingetreten, es Kei-

nem mehr in den Sinn kommen kann, dieselbe noch länger für unmöglich zu halten.

Dafs unter שְׁאֵרִית הָעָם הַזֶּה nicht die Zeitgenossen des Propheten, oder doch wenigstens nicht vorzugsweise zu verstehen sind, erhellt daraus, dafs die Strafgerichte aufhören sollen, und dieses ist zur Zeit des Propheten und von ihm bis Christus nicht geschehen. Noch jetzt hat der Rest Israels die Erfüllung zu erwarten. Das in Kal ungebr. פָּלָא *auszeichnen* bezeichnet in Niph. *ausgezeichnet, ausgesondert, aufserordentlich*, dann *wunderbar sein*, daher פֶּלֶא *Wunder, Wunderbares.* Ungenau ist die Uebers. des Hier., der יִפָּלֵא durch *difficile videtur* und *difficile erit* und des Alexandriners, der ἀδυνατήσει, *impossibile erit* übersetzt. Der Chald. giebt כִּי יִפָּלֵא wieder כְּד תֵּיקַר דְּחַלְתִּי *sicut honorabilis erit timor meus*, und גַּם־בְּעֵינַי יִפָּלֵא durch אַף קֳדָמַי יֵיקְרוּן *sic etiam coram me erunt pretiosi.*

V. 7. 8 : כֹּה אָמַר יְהוָֹה צְבָאוֹת הִנְנִי מוֹשִׁיעַ אֶת־עַמִּי מֵאֶרֶץ מִזְרָח וּמֵאֶרֶץ מְבוֹא הַשָּׁמֶשׁ : וְהֵבֵאתִי אֹתָם וְשָׁכְנוּ בְּתוֹךְ יְרוּשָׁלָם וְהָיוּ־לִי לְעָם וַאֲנִי אֶהְיֶה לָהֶם לֵאלֹהִים בֶּאֱמֶת וּבִצְדָקָה : *So spricht Jehova der Heerschaaren : siehe, ich errette mein Volk aus dem Lande des Aufgangs, und aus dem Lande des Niedergangs der Sonne; und bringe sie, dafs sie inmitten Jerusalems wohnen, und sie werden mein Volk und ich werde ihr Gott sein in Treue* (Viele : *Wahrheit*) *und in Gerechtigkeit.*

In diesen Worten verheifst Jehova eine Rückkehr seines unter den Heiden zerstreuten Volkes zu der heiligen Stadt Jerusalem, seinem Wohnsitze, wo es ihn als den einen wahren Gott treu verehren und er es schützen und beglücken werde. Dafs Jehova sein auserwähltes Volk aus allen Ländern der Erde, in welche es in Folge seiner Sünden zerstreut worden, erretten (Ps. 50, 1; 113, 4; Jes. 59, 19; Mal. 1, 11) und es in seine alte Heimath zurückführen werde (Jes. 43, 5. 6; Jer. 30, 10; 46, 27), wird auch an den angef. und anderen Stellen verheifsen. Um

aber alle Mitglieder seines Volkes aufnehmen zu können, soll Jerusalem ohne Mauern sein, sich weithin ausdehnen und eine so grofse Stadt werden, dafs zahllose Einwohner darin aufgenommen werden können (Sach. 2, 8). Sie werden dann nicht mehr fremden Göttern, sondern allein Jehova, dem einen wahren Gott, dienen, und ihm gehorsam sein; dieser werde dann auch ihr Gott bleiben, sie lieben und segnen (3 Mos. 26, 12; Jer. 24, 7; 30, 22; 31, 1; Ezech. 11, 20; 14, 11).

Dafs auch diese Verheifsung nicht bis zur Zeit der Ankunft Christi erfüllt worden ist, ist bekannt. Es mufs daher die volle Erfüllung in die messianische Zeit gesetzt werden, in welcher eine Bekehrung des ganzen Volkes zu Jehova stattfinden soll. Die bereits zur Zeit des Sacharja nach Palästina nnd namentlich nach Jerusalem aus dem Exile Zurückgekehrten haben nur als ein kleiner Anfang jene Verheifsung erfüllt, und sind nur als ein schwaches Vorbild einer allgemeinen Rückkehr anzusehen. Da Jerusalem der Sitz der Theokratie und des Königthums des A. B. war, so ist dieses als ein passender Typus des über die ganze Erde sich ausdehnenden und alle Völker umfassenden Gottesreiches zu betrachten. Die Rückkehr nach Jerusalem bezeichnet daher die allgemeine Bekehrung des Bundesvolkes zu Gott und den Eintritt in das Reich des Messias-Königs. Dafs Jerusalem hier Bild der Kirche sei und die aus dem Bundesvolke aus dem Exil Zurückgekehrten Vorbilder des Volkes sind, nimmt auch Allioli an. — אֱמֶת hat hier wieder die Bedeutung *Treue* und bezeichnet die treue und feste Anhänglichkeit an Jehova. Sind die Gläubigen Gott treu, verehren sie ihn ohne Unterlafs und erfüllen sie sein heil. Gesetz, dann ist er wahrhaft ihr schützender Gott. — אֱמֶת wird aber nicht blofs von Menschen in Beziehung zu Gott, sondern auch von Gott gebraucht, indem derselbe אֵל אֱמֶת (Ps. 31, 6) und אֱלֹהֵי אֱמֶת (2 Chron. 15, 3) genannt wird. Vgl. Hos. 2, 22, wo אֱמֶת von Israel in Beziehung zu Gott vorkommt.

— צְדָקָה bezeichnet hier die Rechtschaffenheit und Zuverlässigung der Menschen in Beziehung zu Gott. Jehova ist ein Gott desjenigen, der ihm treu anhängt, ihn verehrt und ein rechtschaffenes Leben führt, vgl. Jes. 48, 1; 1 Kön. 3, 6.

V. 9 : כֹּה־אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת תֶּחֱזַקְנָה יְדֵיכֶם הַשֹּׁמְעִים בַּיָּמִים הָאֵלֶּה אֵת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה מִפִּי הַנְּבִיאִים אֲשֶׁר בְּיוֹם יֻסַּד בֵּית־יְהוָה צְבָאוֹת הַהֵיכָל לְהִבָּנוֹת׃ *So spricht Jehova der Heerschaaren: stark seien* (Ew. : *lafst erstarken*) *eure Hände, die ihr in diesen Tagen diese Worte hört aus dem Munde der Propheten, die an dem Tage auftraten* (Ew. : *die ihr lebt nun*), *da das Haus Jehovas der Heerschaaren, der Tempel, gegründet ward, um gebaut zu werden.*

Da also das zerstreute Bundesvolk aus dem Exile nach Jerusalem zurückkehren, daselbst Jehova den einen wahren Gott treu verehren, zahlreich werden und sich eines dauernden Friedens erfreuen wird, so soll es mit frischem Muthe den Tempel wieder zu erbauen suchen und den Ermahnungen der Propheten Folge leisten. Bei so glänzenden Hoffnungen einer glücklichen Zukunft, die Jehova durch seine Propheten gegeben, könne das Volk nur Trost und Muth haben, und dürfe sich bei Verrichtung seiner Obliegenheit nicht stören lassen. Die Schwierigkeit, die darin liegt, dafs von der Zeit des Propheten Sacharja an bis zur Zeit der Ankunft Christi der gröfste Theil des Bundesvolkes aufser Palästina, namentlich in dem alten Assyrien und Babylonien und in dem späteren persischen, griechischen und römischen Reiche wohnen blieb, wird schon durch das oben Gesagte gehoben. Jerusalem mit seinem neuen Tempel ist Vorbild des grofsen Messiasreichs, in welches der Rest Israels eintreten soll. Die Wiederherstellung Jerusalems und des Tempels, und das Wallfahrten dahin aus fernen Ländern ist nur ein schwacher Anfang einer allgemeinen Bekehrung zu Christo und des Eintrittes in sein Weltreich. Zu den

Propheten, welche zur Zeit der Wiedererbauung des Tempels dieselbe zu fördern suchten, gehören namentlich unser Prophet und Haggai. Der Alex. hat מִיּוֹם *ἀφ' ἧς ἡμέρας, ex quo die* statt בְּיוֹם gelesen. Die Lesart מִיּוֹם, welcher Hitz. den Vorzug giebt, ist unnöthig, kann auch nicht genügend begründet werden. Nach dem Vorgange von Hier. bezieht Ewald אֲשֶׁר nicht auf הַנְּבִאִים, sondern auf הַשֹּׁמְעִים. Hitzig bemerkt jedoch richtig, dafs לְהִבָּנוֹת, welches der Alex. laut seiner Uebersetzung *ἀφ' οὗ ᾠκοδόμηται* מֵהִבָּנוֹת gelesen zu haben scheint, mit Absicht beigefügt sei, um anzudeuten, dafs die zweite Hagg. 2, 15. 18 erwähnte Gründung des Tempels hier gemeint werde, welche zu einer wirklichen Erbauung und Vollendung des Tempels führte, während die erste Esr. 3, 10 erzählte nicht zu diesem Ziele geführt hatte.

V. 10—12 : כִּי לִפְנֵי הַיָּמִים הָהֵם שְׂכַר הָאָדָם לֹא נִהְיָה וּשְׂכַר הַבְּהֵמָה אֵינֶנָּה וְלַיּוֹצֵא וְלַבָּא אֵין־שָׁלוֹם מִן־הַצָּר וַאֲשַׁלַּח אֶת־כָּל־הָאָדָם אִישׁ בְּרֵעֵהוּ : וְעַתָּה לֹא כַיָּמִים הָרִאשֹׁנִים אֲנִי לִשְׁאֵרִית הָעָם הַזֶּה נְאֻם יְהוָה צְבָאוֹת : כִּי־זֶרַע הַשָּׁלוֹם הַגֶּפֶן תִּתֵּן פִּרְיָהּ וְהָאָרֶץ תִּתֵּן אֶת־יְבוּלָהּ וְהַשָּׁמַיִם יִתְּנוּ טַלָּם וְהִנְחַלְתִּי אֶת־שְׁאֵרִית הָעָם הַזֶּה אֶת־כָּל־אֵלֶּה : *Denn vor diesen Tagen war kein Lohn für Menschen* (Ew. : *hatte der Mensch keinen Werth*) *und kein Lohn für das Vieh, und wer aus- und einging hatte keinen Frieden vor dem Bedränger* (Rück. : *vor der Bedrängnifs*) *und ich sandte alle Menschen, den Einen gegen den Andern; jetzt aber bin ich nicht, wie in den früheren Tagen für den Rest dieses Volkes, ist der Spruch Jehovas der Heerschaaren; sondern die Saat des Friedens, der Weinstock, wird seine Frucht* (Ew. : *seinen Ertrag*) *geben und die Erde wird ihren Ertrag* (Köhl. : *Gewächs*) *geben, und die Himmel werden ihren Thau geben, und der Rest dieses Volkes dies Alles besitzen* (Köhl. : *ererben*).

Nach der V. 9 gegebenen Ermahnung verheifst der Prophet in diesen Versen, dafs der frühere traurige Zustand der nach Palästina Zurückgekehrten in einen glück-

lichen, in einen Zustand des Friedens und zeitlichen Segens werde verändert werden. In den ersten Zeiten nach der Rückkehr aus dem Exile hatte das Volk nämlich noch manche Leiden zu erdulden. Es herrschte äufserer und häuslicher Unfriede, religiöse Lauigkeit und Gleichgültigkeit, Mangel und Feindschaft der benachbarten Völker, namentlich der Samariter gegen die Colonisten.

Bei dieser Lage der neuen Ansiedler erhielten sie nicht den erwünschten Ertrag von ihrer Mühe und Arbeit und selbst das Vieh erhielt kein reichliches Futter nach seiner harten Arbeit. Dafs zu jener Zeit Mifswachs und Theurung herrschte, ersehen wir aus Hagg. 1, 6. 9—11; 2, 10—19. In diesem Sinne fassen unsere Stelle auch Rosenm., Hitzig, Maurer, Neum. V. 10. Ewald ist der Meinung, es sage das erste Versglied von V. 10, dafs bisher das Leben von Menschen und Vieh werthlos gewesen sei. Allein שָׂכָר bezeichnet nicht den Preis, um welchen etwas verkauft wird, sondern den Lohn, für welchen etwas vermiethet wird. Nach Drusius soll der Sinn sein, dafs wenn Jemand sich als Taglöhner verdingen oder sein Vieh gegen Lohn vermiethen wollte, Niemand sich fand, der Lohn für die Arbeit von Menschen oder Thieren geben konnte. Nach Allioli gab es um jene Zeit weder Verdienst noch Verkehr. Da ohne Zweifel Wenige auf Lohnerwerb angewiesen waren, so ist es unwahrscheinlich, dafs der Prophet diesen Umstand hier hervorhebt. Zu dem geringen Ertrag des Bodens und dem Mangel kam noch Zwietracht in den Familien und den gesellschaftlichen Verhältnissen und die Feindschaft mit den heidnischen Nachbarn, vgl. Esr. 4; Nah. 4; Hagg. 2, 15—18. Diesen traurigen Zustand will nun Jehova, wenn das Volk seine religiöse Gesinnung durch die Erbauung des Tempels an den Tag lege und dessen Gesetz treu erfülle, in einen glücklichen verwandeln. Es soll Friede herrschen, der Boden reichliche Frucht tragen und das Volk den Ertrag in Ruhe geniefsen. Nach Theodoret soll die Arbeit

wegen Vernachlässigung des Tempelbaues fruchtlos und der Lohn der Thiere unnütz, alle Menschen zu Hause und außer demselben in beständiger Furcht gewesen sein; indem Gott wegen Vernachlässigung göttlicher Dinge unter dem Volke beständige Unordnungen erregt habe. Da Gott aber jetzt ihren Eifer in Betreff der Erbauung sehe, so werde er vor allen Dingen ihm das Geschenk des Friedens geben und es die Früchte des Landes genießen lassen und reichlichen Regen verleihen.

הַיָּמִים הָהֵם bezeichnet die Zeit vor der Neugründung des Tempels und nicht, wie Neum. meint, die V. 9 durch הַיָּמִים הָאֵלֶּה bezeichneten Tage von der Neugründung an. So lange das Volk den Tempel wüste liegen ließ, hatte es viel zu leiden, dagegen seit der Gründung des Tempels sich des Segens Jehovas zu erfreuen, vgl. V. 10—19. Das Suffix des Fem. in אֵינֶנָּה bezieht sich in ungenauer Weise auf das zunächst stehende הַבְּהֵמָה, statt auf das entferntere שְׂכַר, vgl. Ewald §. 317 d. — צָר hat hier die Bed. *Dränger, Feind, Verfolger*, wie 4 Mos. 10, 9; Ps. 81, 15; Job 16, 9; Jes. 9, 10; Esth. 7, 4. 6; Nah. 9, 27, von צָרַר *drängen, zusammendrängen*. Diese Bedeutung nehmen nach dem Vorgange des Syr. ܐܠܘܨܐ auch fast alle neuere Ausleger hier an. Dagegen geben der Alex., Chald., Hier., wie Rückert demselben die Bed. *Bedrängniſs*, welche es Ps. 4, 2; 18, 7; 44, 11; 78, 42; 102, 3 hat. Daſs aber V. 10 nicht bloſs von den Bedrängnissen der Colonie durch die umwohnenden Völkerschaften, sondern auch von innerem Unfrieden, Zwistigkeiten und Feindschaften unter den Colonisten selbst die Rede ist, zeigen die Worte אֲשַׁלַּח וגו׳. Der Syr. hat nach הַצָּר, ܗܐ *ecce* ergänzt. Der Grund, warum die Punktatoren nicht וְאֲשַׁלַּח, sondern וָאֲשַׁלַּח punktirten, wie Richt. 6, 9 וָאֲגָרֵשׁ statt וְאֲגָרֵשׁ liegt wohl darin, daſs ֲ das Patach vor sich zu haben pflegt. Wir hätten dann das ו mit nicht als eine einfache Copula וְ *und* wegen des folgenden ֲ Patach, sondern als V. con-

secut. anzunehmen, vgl. Ew. §. 232 b. Worin hauptsächlich der Segen des Volkes bestehen wird, sagt der V. 12. Der Chald. hat וַאֲשַׁלַּח wiedergegeben וַאֲגָרֵי *et pugnare feci.*

Die Worte זֶרַע הַשָּׁלוֹם, welche der Chald., Syr., Lud. de Dieu unrichtig: *die Saat wird sicher sein* wiedergeben, indem diese Uebersetzung הַזֶּרַע שָׁלוֹם fordern würde, sind zu übersetzen: *Saat des Friedens*, wie Hier., Rosenm., Maurer, Umbr., Neum. thun, und הַגֶּפֶן *der Weinstock* ist als eine nähere Bestimmung jener anzusehen. Das Suffix in פִּרְיָהּ bezieht sich auf גֶּפֶן, welches gewöhnlich als Fem. in Gebrauch ist. Der Weinstock wird זֶרַע הַשָּׁלוֹם genannt, weil er eine sorgsame Pflege nöthig hat und diese nur in Friedenszeiten stattfindet. Jes. 65, 8 wird dem Weinstocke בְּרָכָה zugeschrieben, und gesagt, daſs dieser Segen sich in der Traube finde. Der Alex., welcher כִּי זֶרַע שָׁלוֹם, ἀλλ' ἢ δείξω εἰρήνην wiedergiebt, scheint כִּי אַרְאֶה שָׁלוֹם gelesen zu haben. — Allioli versteht unter dem Samen des Friedens Israel als ein glückliches Geschlecht, und findet in den bezeichneten irdischen Gütern eine bildliche Bezeichnung der himmlischen, namentlich die Gnade, welche die Früchte der Gerechtigkeit in der Seele hervorbringt. — Diese Erklärung kann jedoch nicht genügend begründet werden. Wenn auch das äuſsere Glück und der Friede Israels mit einem religiös-sittlichen Frieden in inniger Verbindung stand und Gott dem Volke zeitliches Wohl verhieſs, wenn es seine Gebote treu erfüllte, so ist man deswegen doch nicht berechtigt, hier in den bezeichneten Gütern nur eine bildliche Bezeichnung der geistigen zu finden. Aehnliche Stellen wie V. 12 finden sich 3 Mos. 26, 4 ff.; Ps. 67, 7; 85, 13; Hagg. 1, 10; 1 Mos. 27, 28; 5 Mos. 33, 28. Daſs das treue Volk die Frucht seiner Arbeit genieſsen soll, wird auch 5 Mos. 28, 51; Jer. 5, 17; Jes. 65, 21. 22 verheiſsen. — Der שְׁאֵרִית *Rest* des Volkes ist derjenige Theil, welcher bei den über dasselbe ergangenen schweren Strafgerichten verschont blieb.

V. 13 : וְהָיָה כַּאֲשֶׁר הֱיִיתֶם קְלָלָה בַּגּוֹיִם בֵּית יְהוּדָה וּבֵית יִשְׂרָאֵל כֵּן אוֹשִׁיעַ אֶתְכֶם וִהְיִיתֶם בְּרָכָה אַל תִּירָאוּ תֶּחֱזַקְנָה יְדֵיכֶם׃
Und geschehen wirds : wie ihr ein Fluch unter den Völkern waret, Haus Juda und Haus Israel, so will ich euch erretten, daſs ihr ein Segen (Rück. : *eine Segnung*) *werdet; fürchtet euch nicht, laſst erstarken eure Hände.*

Nach diesem Verse soll der frühere traurige Zustand, in welchem das Bundesvolk, Juda und Israel, durch die Strafgerichte, welche Gott wegen der groſsen Sünden über dasselbe verhängt hatte, lebte, durch dessen Gnadé in einen Zustand voll Segen und Glück gebracht werden, weshalb es in dieser zuversichtlichen Hoffnung alle Furcht beseitigen, frischen Muth fassen und den Bau fortsetzen könne. Die beiden verschiedenen Erklärungen, welche sich bei den Auslegern über diesen Vers finden, enthalten auch den angegebenen Sinn. Nach dem Vorgange Theodoret's soll Sacharja in diesem Verse sagen, daſs der Zustand des Bundesvolkes, welcher ein so unglücklicher und trauriger gewesen, daſs dasselbe unter den Heiden zum Fluche gedient habe, in einen so glücklichen durch die Gnade Gottes verändert werden soll, daſs dasselbe zum Segenswunsche dienen werde. Hiernach soll das Bundesvolk in seinem tiefen Elende den Heiden zur Fluchformel gedient haben, in Zukunft aber in seinem groſsen Glücke zur Segensformel dienen. Theodoret bemerkt: „Es pflegen die Menschen, wenn sie Böses anwünschen, sowohl diejenigen, welche in Unglück gerathen sind, anzuführen und zu sagen : solches möge dich treffen, was jenen getroffen hat, als auch bei Glückwünschen derer Erwähnung zu thun, welchen der göttliche Segen zu Theil geworden ist.“ Nach Schegg ist der Sinn : „Wie sie (die Israeliten) unter den Heiden zum Beispiele des Fluches dienten, so werden sie unter ihnen (den Heiden) von nun an ein Beispiel, das Ideal aller Segnungen sein. Diente Israel in seinem tiefen Elende zur Fluchformel, so von nun an zur Segensformel. Zum

Segenswunsche vgl. 1 Mos. 48, 20 : „„In dir wird segnen Israel (das Volk) sagend : Es mache dich Gott wie Ephraim und Manasse.““ Zur Fluchformel : „„Es mache dich der Herr wie den Zedekias und Echab, die der König von Babel im Feuer verbrannt hat.““ „„Also will ich euch erretten““, d. h. in demselben Maſse als ich euch verdarb und verfluchte. So eclatant damals meine Rache an den Tag trat, soll sich jetzt meine Erbarmung und Gnade offenbaren.“ In diesem Sinne fassen auch Hitzig und Köhler unseren Vers. Der letztere schreibt : „Gleich wie vordem die beiden Häuser des Zwölfstämmevolkes infolge der über sie hereingebrochenen Zorngerichte als von Jehova so völlig verflucht erschienen waren, daſs, wer unter den Heiden fluchen wollte, ihm das Geschick des Hauses Juda oder das Geschick des Hauses Israel anwünschte (vgl. Jer. 29, 21. 22), so werden die beiden Häuser fortan als so völlig gerettet und so reich gesegnet erscheinen, daſs wer sich oder seinem Freunde einen Segen anwünschen will, gleichen Segen wünschen wird, wie der des Hauses Judas oder des Hauses Israels ist (vgl. Gen. 48, 20).“ Obgleich bei dieser Erklärung der von uns angegebene Sinn bestehen bleibt, so müssen wir doch gestehen, daſs die Worte des Verses nicht nothwendig diese Erklärung von der Fluch- und Segensformel fordern. Unser Vers kann auch passend so erklärt werden : Juda und Israel, welche bisher unter den Heiden ein Gegenstand des Fluches, d. i. eines mit Fluch beladenen Volkes waren, welches verachtet und verabscheut wurde, werden ein Volk des Segens unter den Heiden. Von dem Volke, welches von den Heiden verabscheut und verflucht wurde, wird über dieselben Segen und Heil kommen. — Daſs von dem Bundesvolke, den Nachkommen Sems, Abrahams, Isaaks und Jakobs das Heil für alle Völker der Erde ausgehen werde, wurde jenen Erzvätern öfters verheiſsen (1 Mos. 12, 3; 18, 18; 22, 18; 26, 4; 28, 14; Sir. 44, 24; Apstg. 3, 25; Gal. 3, 8. 16). So soll nach 1 Mos. 12, 2. 3 Abra-

ham ein בְּרָכָה für alle Völker der Erde werden. Nach Ps. 21, 7 hat Gott den David zum Segen (בְּרָכוֹת) auf ewig gesetzt. Dafs das gesammte Bundesvolk an dem Heile Theil nehmen soll, verheifst Sach. 9, 10. 13; 10, 16; 11, 14; 32, 12 ff., vgl. Matth. 19, 28; Luc. 22, 30; Jac. 1, 1; Offenb. Joh. 21, 22. Der Fluch wird vom Gegenstand, der verflucht ist, oder von der Person, an welcher sich die göttliche Strafgerechtigkeit auf eine auffallende Weise äufsert, auch 4 Mos. 5, 27; 2 Kön. 22, 19; Jer. 24, 9; 25, 18; 26, 6; 29, 18. 22; 42, 18; 44, 8. 12. 22; 49, 15; Bar. 2, 4; 3, 8; Gal. 3, 13 gebraucht. — Der Alex. giebt unseren Vers wieder : *καὶ ἔσται ὃν τρόπον ἦτε ἐν κατάρᾳ ἐν τοῖς ἔθνεσιν ὁ οἶκος Ἰούδα καὶ οἶκος Ἰσραήλ, οὕτως διασώσω ὑμᾶς, καὶ ἔσεσθε ἐν εὐλογίᾳ· θαρσεῖτε, καὶ κατισχύετε ἐν ταῖς χερσὶν ὑμῶν.* Unrichtig hat der Chald. בְּרָכָה durch מְבָרְכִין *gesegnet* ausgedrückt.

V. 14. 15 : כִּי כֹה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת כַּאֲשֶׁר זָמַמְתִּי לְהָרַע לָכֶם בְּהַקְצִיף אֲבֹתֵיכֶם אֹתִי אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת וְלֹא נִחָמְתִּי׃ כֵּן שַׁבְתִּי זָמַמְתִּי בַּיָּמִים הָאֵלֶּה לְהֵיטִיב אֶת־יְרוּשָׁלַםִ וְאֶת־בֵּית יְהוּדָה אַל־תִּירָאוּ׃
Denn so spricht Jehova der Heerschaaren : wie ich gesonnen (Ew. : *beschlofs*), *euch Böses zu thun, als eure Väter mich erzürnten, spricht Jehova der Heerschaaren, und ichs nicht bereuete, so habe ich in diesen Tagen umgekehrt gesonnen* (Rück. : *also bin ich gekehrt und habe gesonnen*, Ew. : *umgekehrt beschlossen*), *Jerusalem und dem Hause Juda Gutes zu thun : fürchtet euch nicht.*

In diesen Versen wird die vorhergehende Ermahnung, im Vertrauen auf den Segen Jehovas getrösteten Muthes die Obliegenheiten zu erfüllen, durch die Zusage begründet, dafs Jehova beschlossen, Jerusalem und Juda ebenso seinen Segen zu ertheilen, wie er es früher wegen seiner Sünden gestraft habe. Es war viel daran gelegen, dafs das Volk, welches mit manchen Leiden zu kämpfen hatte, mit einem unerschütterlichen Vertrauen auf eine bessere Zukunft erfüllt würde. Es konnte die Wiederholung der Verheifsung

eines bevorstehenden Segens dem Volke nur dienlich sein. — זָמַם, welches eig. wie das arab. زم *binden, knüpfen* bedeutet, wird im Hebräischen bildlich vom *Sinnen, Ersinnen* (5 Mos. 19, 19; Jer. 51, 12), *Denken,* von *Anschlägen* (Ps. 37, 12) gebraucht; daher זִמָּה das *Denken, Sinnen,* vorzügl. im schlechten Sinne *Listspinnung,* d. h. verderblicher Plan (Spr. 10, 23; Ps. 26, 10), *Unzucht, Schande.* Das שַׁבְתִּי *ich kehre um, ich kehre wieder* (der Alex. erklärend *διανενόημαι, paratus sum*), bezeichnet die Aenderung des früheren Strafbeschlusses. Vor זָמַמְתִּי scheint der Alex. ו *καὶ* gelesen zu haben. — Unter *in diesen Tagen* wird die Zeit von der Wiederaufnahme des Tempelbaues bezeichnet. Dafs die Zusage werde verwirklicht werden (Jes. 14, 27; Jer. 4, 28; Ezech. 12, 22—23), konnte das Volk daraus entnehmen, dafs Jehova die früher angekündigte Strafe über das Bundesvolk verhängt hatte. Wie Jehova das früher angekündigte Strafgericht vollzogen hat, ebenso sicher wird er die angekündigte Verbesserung seines Zustandes verwirklichen. Wie die den Vätern wegen ihrer Sünden angekündigten Strafen Jehova zum Zorne gereizt und ihn zur Züchtigung desselben geführt hatten, so soll auch die Erfüllung des Gnadenbeschlusses von seinem Verhalten abhängen. — רָעַע *böse, schädlich, verderblich sein,* in Hiph. *böse handeln, übel thun* (2 Mos. 5, 23; 4 Mos. 11, 11; 4 Mos. 16, 15; Ps. 74, 3 u. a.), wird oft von Gott gebraucht, wenn er Strafe über die Menschen verhängt (Ps. 44, 3; Ruth 1, 21; Jer. 25, 6). — Das in Kal ungebr. נָחַם *aufathmen, heftig athmen, aufstöhnen,* daher *seufzen,* arab. نَحَمَ, verw. mit נָהַם, bezeichnet in Niph. *sich reuen lassen, Mitleid fühlen, Reue empfinden, sich betrüben.*

V. 16. 17: אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר תַּעֲשׂוּ דַּבְּרוּ אֱמֶת אִישׁ אֶת־רֵעֵהוּ אֱמֶת וּמִשְׁפַּט שָׁלוֹם שִׁפְטוּ בְּשַׁעֲרֵיכֶם: וְאִישׁ אֶת־רָעַת רֵעֵהוּ אַל־תַּחְשְׁבוּ בִּלְבַבְכֶם וּשְׁבֻעַת שֶׁקֶר אַל־תֶּאֱהָבוּ כִּי אֶת־כָּל־אֵלֶּה אֲשֶׁר שָׂנֵאתִי נְאֻם־יְהוָה: *Dieses sind die Worte, die ihr thun sollt:*

redet Wahrheit, ein Jeder mit seinen Nächsten (Ew. : *gegen einander*), *Wahrheit und Gericht* (Ew. : *Recht*) *des Friedens richtet in euren Thoren! und Keiner denke in seinem Herzen übel* (Rück. : *das Böse*) *gegen den Andern, und Lügen-Eid* (Rück. : *Schwüre des Lugs*) *liebt nicht! denn alles das ists, was ich hasse, ist der Ausspruch Jehovas.*

Die Haupttugenden, die hier eingeschärft werden, sind Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit und Wohlwollen im Privat- und öffentlichen Verkehr. Friede, Ruhe und Glück können im bürgerlichen Leben nur bestehen, wenn jene Eigenschaften anerkannt und geübt werden. Dieses wird hier, wie oben V. 7. 9. 10 positiv, und V. 17 negativ ausgedrückt. Wo im bürgerlichen Leben Lug und Trug, Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit herrschend sind, da ist der Zustand des Volkes ein trauriger und beklagenswerther. Am mifslichsten ist es, wenn selbst die Richter, welche vornehmlich bei ihren Urtheilssprüchen nach Wahrheit und Gerechtigkeit zu entscheiden und die streitenden Partheien zum Frieden zu führen haben, ungerecht, eigennützig und lieblos sind. Es scheint zur Zeit des Sacharja wie vor dem Exil gegen die Pflichten der Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit und Nächstenliebe im Privat- und öffentlichem Leben, und namentlich in den Gerichten oft gefehlt worden zu sein. Wie sehr verbreitet zur Zeit des Jesaia Pflichtverletzungen waren, beweisen mehrere Stellen seiner Weissagungen. Es ist hier von den Thoren die Rede, wei diese im Allgemeinen die Orte des öffentlichen Verkehrs und die Gerichtsstätte waren, vgl. 1 Mos. 23, 10. 18; 5 Mos. 21, 19; 22, 15; 25, 7; Ruth 4, 1. 11 u. a. Den Abweichungen von der Wahrheit, Gerechtigkeit und Menschenliebe wird dadurch Kraft gegeben, dafs Jehova, der eine wahre Gott, sie verabscheut. אֶת־ vor כָּל־. ist nicht Accusativpart., sondern bezeichnet wie bei Jerem. 45, 4; Ezech. 35, 10 *dieses, es*, und die Worte אֶת־כָּל־אֵלֶּה אֲשֶׁר *dieses* oder *es ist alles das (jenes) was*, Hitzig : *dieses alles sind Dinge, die ich hasse.* Der Grund, warum אֲשֶׁר

in mehreren Handschriften fehlt und der Alex., der Syr. und der Arab. es nicht wiedergeben, liegt wohl darin, dafs man אֶת־ als Accusativpart. nahm und die Construction zu erleichtern suchte.

V. 18. 19 : וַיְהִי דְּבַר־יְהוָה צְבָאוֹת אֵלַי לֵאמֹר : כֹּה־אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת צוֹם הָרְבִיעִי וְצוֹם הַחֲמִישִׁי וְצוֹם הַשְּׁבִיעִי וְצוֹם הָעֲשִׂירִי יִהְיֶה לְבֵית־יְהוּדָה לְשָׂשׂוֹן וּלְשִׂמְחָה וּלְמֹעֲדִים טוֹבִים וְהָאֱמֶת וְהַשָּׁלוֹם אֱהָבוּ : *Und es erging das Wort Jehovas der Heerschaaren an mich sprechend : so spricht Jehova der Heerschaaren : das Fasten des vierten und das Fasten des fünften und das Fasten des siebenten und das Fasten des zehnten (Monates) wird dem Hause Juda zur Freude und zum Jubel und zu lieblichen* (Rück. : *fröhlichen*) *Festen werden; doch die Wahrheit und den Frieden liebet.*

Von dem 18. Verse an, mit welchem der 2. Theil des Kapitels beginnt, schildert der Prophet die Zukunft des Volkes als eine sehr glückliche. Nach V. 18 und 19 soll der frühere traurige Zustand des Volkes durch Jehovas Huld und Segen in einen so glücklichen verändert werden, dafs es wegen der zukünftigen freudigen Ereignisse statt der Trauer- und Fasttage Freudentage feiern werde. Aufser dem Fasten im 5. (7, 3) und im 7. Monat (7, 5) wird hier noch des Fastens im 4. und im 10. Monate Erwähnung gethan. Im 4. Monate (Tammuz), am Tage desselben (1), im 11. Jahre der Regierung des Königs Zidkia

(1) Es wurde von den Juden auch der 17. Tammuz und 9. Ab als ein Unglückstag angesehen, vgl. Mischna *Taanith* cap. 4, 6 und die Anmerkungen von Lundius, Codex talm. de ieiunio, p. 55 sqq. An diesem Tage soll Israel ein fünffaches Unglück erlitten haben. Es sollen 1) an demselben die Gesetztafeln zerbrochen sein, 2 Mos. 32, vgl. auch Hier. zu Sach. 8, 19; 2) wegen Mangels an Opferlämmern im ersten Tempel das Trankopfer aufgehört haben, vgl. Jer. 52, 6; Klagl. 4, 9. 10; 3) die Stadt Jerusalem eingenommen sein; 4) Apothemus das Gesetz verbrannt und 5) den Greuel (das Götzenbild) im Tempel aufgerichtet haben (Dan. 11, 31; 12, 11).

wurde Jerusalem von Nebucadnezar eingenommen (Jer. 39, 2; 52, 6. 7) und im 10. Monate (Tebeth), am 10. Tage desselben, im 9. Jahre Zidkia's hatte die Belagerung Jerusalems begonnen, vgl. 2 Kön. 25, 1; Jer. 39, 1; 52, 4; Ezech. 24, 1. 2. Offenbar will der Prophet hier nicht sagen, dafs an den bezeichneten Fasten- und Trauertagen sich so erfreuliche Begebenheiten ereignen würden, dafs man jener nicht mehr gedenken und sie nicht mehr feiern werde. Man sieht nicht ein, wie auf die vier bisherigen Fasttage solche freudige Ereignisse fallen, welche sie in Freudentage verwandeln. Soll in Zukunft Israel so von Jehova dauernd gesegnet werden, dafs es statt der Trauertage Freudentage feiern werde, so konnte der Prophet so sprechen, wie er es thut. Da das zukünftige Glück an die göttliche Gnade und die treue Beobachtung des göttlichen Gesetzes geknüpft wird, so liegt in dieser Verheifsung zugleich eine Verkündigung eines religiös-sittlichen Lebens. Hervorgehoben wird am Schlusse des 19. Verses Wahrheit und Friede, welche das Volk lieben soll. Von den Bedingungen des zukünftigen Heils ist auch 7, 9. 10; 8, 16. 17 die Rede. Da Israel durch eigene Schuld bis jetzt des Segens noch nicht theilhaftig geworden ist, so feiern die Juden auch noch jetzt die vier Unglückstage als nationale Trauertage. Grotius meint, dafs sich hier die eigentliche Antwort auf die Frage finde, wie es mit den bisherigen Fasttagen zu halten sei: diese seien nämlich beizubehalten, aber fortan nicht mehr als Fasttage, sondern als frohe Festtage zu begehen. Zu 7, 3 bemerkt er: „Propheta miro temperamento rem definit: retinendos dies, verum ad gratias deo agendas, eoque cum gaudio, non cum luctu.“ Dieser Erklärung steht aber entgegen, dafs man unter Aussprüchen, welche hauptsächlich *verheifsenden* Inhaltes sind, und die nur hie und da eine Ermahnung enthalten, keine Belehrung über das Begehen jener Trauertage erwartet, und dafs es V. 19 nicht יְהִי, sondern יִהְיֶה heifst.

V. 20. 21. 22 : כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת עֹד אֲשֶׁר־יָבֹאוּ עַמִּים וְיֹשְׁבֵי עָרִים רַבּוֹת׃ וְהָלְכוּ יֹשְׁבֵי אַחַת אֶל־אַחַת לֵאמֹר נֵלְכָה הָלוֹךְ לְחַלּוֹת אֶת־פְּנֵי יְהוָה וּלְבַקֵּשׁ אֶת־יְהוָה צְבָאוֹת אֵלְכָה גַּם־אָנִי׃ וּבָאוּ עַמִּים רַבִּים וְגוֹיִם עֲצוּמִים לְבַקֵּשׁ אֶת־יְהוָה צְבָאוֹת בִּירוּשָׁלִָם וּלְחַלּוֹת אֶת־פְּנֵי יְהוָה׃ *So spricht Jehova der Heerschaaren, dafs noch kommen werden* (Rück. : *annoch werden kommen*, Ew.: *noch ists, dafs . . kommen*) *Völker und Bewohner vieler Städte und gehen die Bewohner der einen zur andern, sprechend : „lafst uns immer gehen, das Antlitz Jehovas anzuflehen* (Ew. : *den Geist Jehovas zu erwerben*)*! und Jehova der Heerschaaren zu suchen will auch ich gehen!“ und kommen werden viele Völker und mächtige* (Ew. : *zahlreiche*, Rück. : *gewaltige*) *Nationen, Jehova der Heerschaaren in Jerusalem zu suchen und anzuflehen das Antlitz Jehovas.*

Jehova verheifst hier, dafs das durch die göttlichen Strafgerichte heimgesuchte und verachtete Volk nicht blofs sich eines grofsen Glückes durch göttliche Huld zu erfreuen haben, sondern auch dadurch so geehrt und verherrlicht werden soll, dafs viele und mächtige Völker sich zu Jehova wenden, sich bekehren und ihn in dem verachteten und so schwer heimgesuchten Jerusalem, dem Orte des Heiligthums, anbeten sollen, vgl. 14, 16 ff.; Mich. 4, 1 ff.; Jes. 2, 2 ff.; 66, 23; Jer. 3, 17. Was der Prophet hier von dem grofsen Glücke des Bundesvolkes und von der Bekehrung der Heidenvölker weissagt, ist in der Zeit von Sacharja bis zur Ankunft des Messias nicht erfüllt worden. Wenn sich auch viele Heiden schon vor Christi Geburt, namentlich zur Zeit der Makkabäer, zu dem einen wahren Gott bekehrt haben, so kann dieses doch nicht von vielen und grofsen Völkern gesagt werden. Diese Bekehrung ist erst nach Christi Ankunft durch den Eintritt der Heiden in sein Reich geschehen; weshalb die Erfüllung unserer Verheifsung in die messianische Zeit gesetzt werden mufs. Dafs die Erfüllung dieser Verheifsung nicht blofs auf die bekehrten Heiden nach dem Wieder-

aufblühen der neuen Colonie zu den Zeiten des Esra, Nehemia und der Makkabäer, sondern auf die Zeiten nach Christus zu beziehen sei, nehmen auch Hier., Theodoret, Rupert., Hugo, Lyranus, Vatabl., Corn. a Lapide u. A. an. Die Bekehrung wird hier wie bei Jes. 2, 2 ff. und Mich. 4, 1 ff. dargestellt als ein Hinströmen der Heidenvölker nach Jerusalem, dem Sitze der Theokratie und des Königthums des A. B. — Es lag diese Darstellungsweise der Bekehrung der Heiden ganz nahe, weil das gläubige Bundesvolk an den hohen Festen nach Jerusalem aus den verschiedenen Gegenden Palästinas und aus anderen Ländern, in welchen dasselbe zerstreut lebte, wallfahrtete. Jerusalem wie Zion dient dann hier wieder als Typus der gläubigen Gemeinde und der Kirche des Herrn.

Ueber עַד אֲשֶׁר sind die Ausleger nicht einstimmig. Nach Hesselb. soll עַד einen zeitlichen Vordersatz : *einst, wann die Völker kommen* bilden. Dagegen spricht aber, daſs hier nicht gesagt wird, in welcher Weise die Heiden dermaleinst, wenn sie nach Jerusalem kommen, dahin gehen werden. Aus V. 22 erhellt, daſs sie zu Jerusalem zu dem daselbst wohnenden Jehova sich wenden werden. Nach Köhler ist vielmehr mit vielen Auslegern nach עַד ein Gedanke zu ergänzen, wie : *es wird geschehen*, von welchem dann אֲשֶׁר abhängig sei, wie in der Redensart אַף כִּי (1 Mos. 3, 1; Hab. 2, 5). Nach Hitzig drängt עַד an die Spitze des Satzes, wie Mich. 5, 10, indem auch V. 23 die Zeitbestimmung dem אֲשֶׁר vorgehe. Es sei daher zu übersetzen : *so daſs noch kommen werden u. s. w.*, so daſs אֲשֶׁר energisch vor der directen Rede stehe, wie 1 Sam. 15, 20. Gegen diese Erklärung kann man daher mit Köhler nicht einwenden, daſs עַד nach אֲשֶׁר stehen müſste. Köhler ist der Meinung, daſs das Adject. רַבּוֹת bei עָרִים nicht durch *viel*, sondern durch *groſs* zu übersetzen sei, wie Esth. 1, 20, indem die Worte יֹשְׁבֵי עָרִים רַבּוֹת dem עַמִּים gegenüberstehen, somit auch wohl jedes einzelne Volk den Bewohnern jeder einzelnen עִיר רַבָּה. Eben so sei auch

רַבִּים neben עַמִּים in V. 22 wegen des Gegensatzes zu גּוֹיִם עֲצוּמִים *mächtige Nationen* (der Alex. ἔθνα πολλά) zu fassen; übersetze man aber עַמִּים רַבִּים *durch grofse Völker*, so werde man das parallele עֲצוּמִים besser von der Macht verstehen, welche den betreffenden Völkern in Folge ihrer kräftigen Naturanlage und ihrer guten staatlichen Ordnung eigne, als von der Menge ihrer Glieder. Diese Gründe sind jedoch ohne Beweiskraft, und nöthigen nicht, die gewöhnliche Bed. *viel*, *zahlreich* zu verlassen. Wir halten daher die Bed. „*viele* Städte" für ganz passend und stimmend zu den übrigen Stellen, in welchen eine allgemeine, also eine zahlreiche Bekehrung der Heidenvölker verheifsen wird. Es nahmen daher auch Hier., Rück. und Ewald רַב hier in der Bed. *viel*, *zahlreich*. עָצוּם v. עָצַם *stark*, *mächtig sein*, eig. *fest aneinanderfügen*, *-binden*, *-knüpfen*, *-schliefsen*, bezeichnet hier *stark*, *mächtig*, wie 5 Mos. 26, 5; da ein mächtiges Volk auch zahlreich zu sein pflegt, so schliefst es den Begriff der Menge ein. — Ueber חִלָּה פְּנֵי־ vgl. zu 7, 2.

בִּקֵּשׁ אֶת־יְהוָֹה bezeichnet den festen Entschlufs und das Bestreben, bei Jehova Gnade, Schutz und Hülfe zu suchen und ihn treu zu verehren. Die Worte אֵלְכָה גַּם־אָנִי bezeichnen nicht die gegenseitige Aufmunterung, welche Einer zum Andern spricht (Targ., Chald., Rosenm.), noch den einzelnen Bewohner der angeredeten Stadt (Neum.), sondern die Antwort der Einwohner der angeredeten Stadt, von welcher die Aufforderung mitzuwandeln ausgeht.

Die Worte : וּלְבַקֵּשׁ אֶת־יְהוָֹה צְבָאוֹת giebt der Chald. umschreibend wieder : וּלְמִתְבַּע אוּלְפָן מִן קֳדָם יְיָ צְבָאוֹת *et quaesitum doctrinam a domino exercituum*, und die Worte : גּוֹיִם עֲצוּמִים durch : מַלְכִין רַבְרְבִין לְמִתְבַּע אוּלְפָן מִן קֳדָם יְיָ צְבָאוֹת *regna magna postulendae doctrinae causa a domino exercituum*.

V. 23 : כֹּה־אָמַר יְהוָֹה צְבָאוֹת בַּיָּמִים הָהֵמָּה אֲשֶׁר יַחֲזִיקוּ עֲשָׂרָה אֲנָשִׁים מִכֹּל לְשֹׁנוֹת הַגּוֹיִם וְהֶחֱזִיקוּ בִּכְנַף אִישׁ יְהוּדִי לֵאמֹר נֵלְכָה עִמָּכֶם כִּי שָׁמַעְנוּ אֱלֹהִים עִמָּכֶם : *So spricht Jehova der Heer-*

schaaren : in jenen Tagen ist's, dafs zehn Männer (Ew. : *Leute*) *aus allen Zungen der Heiden ergreifen, — dafs sie ergreifen den Zipfel (Saum) eines jüdischen Mannes, sprechend : wir wollen mit euch gehen, denn wir haben gehört, dafs Gott mit euch ist.*

Dieser Vers enthält die Verheifsung, dafs das Heil und das Glück, welches den Juden durch Gott, welchen es treu verehrt und preist, zu Theil wird, so grofs und einleuchtend sein werde, dafs bei den Heidenvölkern die Sehnsucht entsteht, mit jenen sich zu einem Volke zu vereinigen und desselben Glücks sich zu erfreuen. Die Zahl der Heiden wird so grofs sein, dafs 10 derselben, d. i. mehrere den Zipfel des Kleides eines Juden ergreifen, d. i. alle mögliche Mittel anwenden, um mit dem so gesegneten Volke vereinigt zu werden. Dafs der Grund, warum die Heiden aller Nationen und Völker sich mit den Juden zu vereinigen suchen werden, die Ueberzeugung ist, dafs alles Heil und Glück von Gott, den jene verehren, ausgehe, besagen die letzten Worte : „wir wollen mit euch gehen, weil wir gehört haben, dafs Gott, der Allmächtige, mit euch ist", vgl. 2 Chron. 15, 9. Dafs an unserer Stelle hauptsächlich von der Sehnsucht der Heiden nach dem messianischen Heile und von dem Eintritte in das Reich Christi oder der Kirche die Rede ist, unterliegt keinem Zweifel. Dafs man mit Recht auch diese Stelle auf die messianischen Zeiten beziehen kann und mufs, dazu berechtigen zahlreiche andere Weissagungen, welche von der Bekehrung der Heiden und dem Eintritte in das Messiasreich handeln. Auch dieser Ausspruch hat sich vor der Ankunft bekanntlich nicht erfüllt. Richtig daher auch Corn. a Lapide z. d. St. : „Sed plene et complete verificatur in ecclesia, ut censet S. Hieron. pauci enim gentiles facti sunt Judaei, sed omnes pene facti sunt Christiani : propheta ergo hic a typo avolat ad antitypum, puta a Jerusalem ad ecclesiam; ita tamen ut ad typum alludat,

eumque obiter quasi perstringat, itaque misceat typum cum antitypo."

אֲשֶׁר nach בַּיָּמִים הָהֵמָּה darf nicht mit Hieron. *in quibus*, *in welchen* oder mit dem Alex. *ἐάν*, *wenn* übersetzt werden, weil dann gesagt würde, dafs die Heiden in den Tagen, an welchen sie den Zipfel ergreifen, nur den Saum eines jüdischen Mannes ergreifen werden, vgl. 1 Sam. 15, 27. Es ist daher אֲשֶׁר mit *dafs* zu übersetzen, welche Bedeutung es öfters hat. Unzulässig ist auch der Sinn, wenn man mit Hesselb. das Verb. הֶחֱזִיק in zweifacher Bedeutung nimmt und erklärt: in jenen Tagen, wenn sie *ergriffen* haben werden, werden sie *festhalten* u. s. w. Die Zehnzahl bezeichnet eine unbestimmte Menge, wie 1 Mos. 31, 7; 3 Mos. 26, 26; 4 Mos. 14, 22; 1 Sam. 1, 8. Hitzig versteht נֵלְכָה עִמָּכֶם von dem Hinzuziehen Israels zum Hause Jehovas. Dagegen spricht aber, dafs dann diese Worte dasselbe besagen würden, was im Vorhergehenden verheifsen wird, und dafs von einem Umgang und einer Gemeinschaft mit Israel die Rede ist. Die Heiden wollen sich an Israel anschliefsen, mit ihm ein Volk ausmachen, sie wollen wohnen in den Hütten Sems, wie 1 Mos. 9, 26 den Japhetiten von Noah verheifsen wird, vgl. Job 34, 8; Spr. 13, 20. — אֱלֹהִים עִמָּכֶם übersetzt der Chald. erklärend: דְּמֵימְרָא דַיְיָ בְּסַעְדְּכוֹן *quod verbum domini sit in adiutorium vestrum*. Für das erste עִמָּכֶם scheinen der Alex. und Syr. עִמָּךְ gelesen zu haben, denn sie geben *μετὰ σοῦ* und ܥܡܟ *tecum* wieder. Das zweite וְהֶחֱזִיקוּ hat der Syr. übergangen.

Kap. 9, 1—8.

Sacharja schildert hier den Zug eines siegreichen Heeres durch mehrere Länder des persischen Reiches, welche Palästina am nächsten liegen und ein trauriges Schicksal erleiden, während sich das Bundesvolk unter göttlichem Schutze eines besseren Looses erfreute. Auf

diesem Zuge wird das Land Chadrach, Damascus und Hamath eingenommen, Tyrus ungeachtet seiner Reichthümer, seiner Bollwerke und seiner Lage im Meere erobert und eine Beute des Feuers, das nahe liegende Philistäa verliert seinen alten Glanz, und seine Hauptstädte Askalon, Gaza, Ekron und Asdod sinken in Niedrigkeit, dagegen bleibt Jerusalem von Jehova geschützt, V. 1—8. Dafs der Prophet hier nicht den Feldzug der Assyrer zur Zeit des Jesaia, wie Ew. (die Prophet. II, 308 ff.), Hitz. u. A. meinen, sondern wie die meisten älteren und neueren Ausleger (Corn. a Lapide, Calmet, Deres., Allioli, Klief. u. A.) annehmen, den Feldzug Alexanders gegen Persien und die Verschonung der Juden beschreibt, unterliegt wohl keinem Zweifel und läfst sich in den Hauptpunkten auch geschichtlich erweisen. Nach der siegreichen Schlacht bei Issus (333 v. Chr.), in welcher an 100,000 Perser das Leben verloren haben und das ganze Lager und die kostbare Bagage in die Hände der Griechen fiel (Arr. II, 7, 14; Curt. III, 14—24; Plut. in Alexander §. XVIII—XIX), ergab sich ganz Syrien und selbst die Hauptstadt Damascus, wo das Harem und die Schätze des persischen Königs Kodomannus und seiner Feldherren sich befanden, ward von dem persischen Commandanten dem Alexander übergeben, Arr. II, 15; Curt. III, 25, IV, 1. 5. Zu Zidon, welches sich ebenfalls freiwillig ergeben, setzte Alexander Abdolominus zum Unterkönige ein, Curt. IV, 2. — Die Tyrier schickten dem Alexander zum Zeichen ihrer Ehrerbietung eine goldene Krone entgegen, verweigerten ihm aber den verlangten Einzug in Tyrus, wo er in dem Tempel des Herkules opfern wollte, indem sie antworteten, der alte ächte Tempel des Herkules sei zu Alt-Tyrus auf dem Lande; Arr. II, 16; Curt. IV, 5. Die Tyrier, welche seit der Zerstörung der Stadt auf dem Lande durch Nebucadnezar dieselbe auf einer Insel an 700 Klafter von dem Lande gebaut hatten, verliefsen sich nicht nur auf die Hülfe der Carthaginenser, welche die

Gegenwärtigen aus Carthago versprachen, sondern, wie Diod. Sic. berichtet, noch mehr auf die Lage der Stadt im Meere und auf die starken 150 Fuſs hohen Mauern, neben welchen die Einwohner innerlich in einer Entfernung von 5 Ellen noch eine zweite Mauer aufführten, und den Zwischenraum mit Schutt anfüllten. Auſserdem hatte die Stadt hinreichende Lebensmittel, welche auch noch vom Meere leicht vermehrt werden konnten, Diod. Sic. XVII, 40—43; Curt. IV, 5. Allein alles dieses war nicht vermögend, die Eroberung zu verhindern. Alexander lieſs den Schutt von Alt-Tyrus durch seine Soldaten ins Meer werfen und so einen Damm vom festen Lande bis an die Insel von Neu-Tyrus bauen, wodurch es ihm möglich wurde, die Halbinsel nebst der Stadt ungeachtet der tapferen Vertheidigung im siebenten Monate mit Sturm zu erobern. Die Tyrer befestigten die colossale Bildsäule des Apollo mit goldenen Ketten an den Altar des Herkules, damit sie nicht, wie Jemand geträumt hatte, zu Alexander entlaufe. Ein Theil der Einwohner war nach Carthago auf Schiffen entflohen und von dem übrigen Theil wurden 8000 getödtet, 18,000 als Sklaven verkauft und 2000 gekreuzigt. Die Stadt wurde geplündert und in Asche gelegt; Pflanzvölker lieſsen sich auf den Ruinen nieder. Es wurde so erfüllt, was Sach. 9, 4—8 über Neu-Tyrus geweissagt hatte. Die Zerstörung von Alt-Tyrus hatte Ezech. 26, 4 geweissagt. Vgl. Diod. Sic. XVII, 32—47; Arr. II, 17—24; Just. XI, 9. 10; Curt. IV, 6—15; Plut. im Alex. §. XXIV—XXV; Jos. Arch. XI, 8, 3.

Nach der Eroberung von Tyrus zog Alexander an die Küste des mittelländischen Meeres, nach dem auf einem Hügel liegenden Gaza, welches ungeachtet der tapferen Vertheidigung nach einer zweimonatlichen Belagerung erobert wurde. In Folge der hartnäckigen Vertheidigung und wegen einer bei derselben erhaltenen Verwundung lieſs Alexander 10,000 Einwohner tödten und die übrigen sammt den Weibern und den Kindern in die Sklaverei

verkaufen. Betis, den tapferen Commandanten der Stadt, liefs er mit durch die Fufssohlen gezogenen Riemen an einen Wagen binden und von Pferden rings um die Stadt schleifen, vgl. Sach. 9, 5. Bei dieser Grausamkeit rühmte sich Alexander, dafs er dem Achilles, der nach Homer die Leiche Hectors um Troja geschleift, nachahme, von welchem er abzustammen behauptete. Die früher blühende Stadt, welche Alexander in ein blofses Castell verwandelte, wie dieses von Asdod Sach. 9, 6 verkündigt wird, wurde mit einer Colonie der umwohnenden Völker besetzt. Vgl. Curt. IV, 17. 18; Arr. II, 27—28; Diod. Sic. XVIII, 49; Plut. im Alex. §. XXV. — Von Gaza zog Alexander nach Jerusalem, wo der Hohepriester Jaddu und die Einwohner in grofser Furcht waren, viele Opfer brachten und Gott ganz inständig um Rettung flehten, Jos. Arch. XI, 8, 4. Gott soll hierauf den Jaddu im Schlafe mit Muth erfüllt und befohlen haben, dafs die Stadt aufs prächtigste ausgeschmückt werde, und dafs er selbst seinen Amtsschmuck und die Priester ihre priesterliche Kleidung und die übrigen weifse Kleider anlegen und dem Sieger ohne Furcht entgegen gehen sollen. Der Befehl wurde ausgeführt. Der feierliche Zug gelangte auf die Anhöhe Sapha (צָפָא), von welcher man Jerusalem erblickt, aber auf der anderen Seite weit ins Land schaut. Als Alexander sich näherte und Jaddu in seinem Schmuck sah, begab er sich allein voraus zum Hohenpriester, betete den Namen Gottes, welcher an dem goldenen Stirnbleche seiner Kopfbedeckung eingegraben war, an, grüfste dann den Hohenpriester, worauf alle Priester und Juden den König mit einem fröhlichen Zurufe bewillkommten. Als nun die Griechen dieses Benehmen Alexanders bewunderten und Parmenio ihn fragte, wie es doch komme, dafs er, der sonst von allen Anderen angebetet werde, nun den Hohenpriester der Juden angebetet habe, antwortete er: „Ich habe nicht diesen Mann, sondern Gott angebetet, mit dessen Priesterthume er beehrt ist. Einen Mann in dieser Kleidung habe ich, als ich noch in Mace-

donien nachdachte, wie ich Asien erobern könnte, im Traume gesehen, und er hat mich ermuntert, nicht zu säumen, sondern muthig (nach Asien) überzusetzen; denn er werde mein Kriegsheer leiten, und mir die Herrschaft von Asien übergeben. Da ich bisher Keinen in einer solchen Kleidung gesehen habe, und nun diesen erblickte, so erinnerte ich mich an jenes nächtliche Gesicht und an jene Aufmunterung, und ich glaube nun, dafs ich den Feldzug durch göttliche Sendung unternommen habe, und dafs ich Darius besiegen, die Herrschaft der Perser vernichten und mein ganzes Vorhaben glücklich ausführen werde." Hierauf gab Alexander dem Hohenpriester die Hand, begab sich in die Stadt und in den Tempel und opferte auf die Art, wie es ihm die Priester angaben. Als man ihm hierauf die Weissagungen Daniels (Kap. 7, 6; 8, 1—7. 21; 11, 2, vgl. Sach. 9, 1—8) zeigte, war er sehr erfreut, und gewährte dem Hohenpriester seine Bitte, dafs die Juden im Sabbathjahre steuerfrei sein sollten und an allen Orten nach ihrem Gesetze leben könnten. Dieselbe Freiheit versprach Alexander aus eigenem Antriebe denjenigen Juden, welche in seinem Heere Dienste nehmen wollten, worauf sich Viele anwerben liefsen, Jos. Arch. XI, 8, 5. Dafs wirklich Juden in dem Heere Alexanders sich befanden, bezeugt auch Hekatäus bei Jos. cont. Ap. II, 4. — Der Grund, warum die Geschichtschreiber der Einnahme Hamaths nicht ausdrücklich Erwähnung thun, liegt vielleicht darin, dafs sie Alexander selbst folgen, welcher sich an der Seeküste hielt, während Hamath von Parmenio auf seinem Zuge gegen Damascus berührt werden mufste. Wenn die Geschichtschreiber Alexanders auch nicht der übrigen Städte Philistäas aufser Gaza Erwähnung thun, so liegt der Grund wohl in der grofsen Kürze der Beschreibung seines Zuges durch Syrien und Palästina und in dem Umstande, aus der grofsen Masse der Begebenheiten nur die wichtigeren und namentlich solche hervorzuheben, welche auf den Charakter Alexanders ein glänzendes Licht werfen.

Die Gründe, wodurch einige neuere Ausleger zu beweisen gesucht haben, dafs Sach. Kap. 9—14 *einem* oder *zweien* (Ewald, Bleek, Hitzig, 2. Aufl.) älteren Verfassern angehören, sind bereits oben geprüft und als nicht beweisend dargethan worden, weshalb wir diesen Punkt nicht weiter erörtern.

V. 1 : מַשָּׂא דְבַר־יְהוָה בְּאֶרֶץ חַדְרָךְ וְדַמֶּשֶׂק מְנֻחָתוֹ כִּי לַיהוָה עֵין אָדָם וְכֹל שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל׃ *Last des Wortes Jehovas auf dem Lande Hadrach und Damascus ist seine Ruhe; denn Jehovas Auge blickt auf die Menschen* (Ew. : *ist der Ueberblick der Menschen*) *und alle Stämme Israels.*

Mit diesem Verse beginnt die Verkündigung eines schweren Strafgerichtes, welches Jehova, der die Schicksale der Völker wie die Israels bestimmt und herbeiführt, über mehrere namhaft gemachte Länder, deren Grenzen Palästina berühren, verhängen will. Zuerst werden Hadrach und Damascus genannt. Dafs diese Rede nicht, wie v. Hofm. meint, im ersten Abschnitte Israel und dem gelobten Lande Glück verheifst und nicht von dem tausendjährigen Reiche bei der zweiten Ankunft Christi handelt, sondern ein schweres Strafgericht verkündigt, beweiset schon das den Inhalt der Rede bezeichnende מַשָּׂא, welches in den Weissagungen der Propheten nur von Strafgerichten gebraucht wird. Es haben zwar viele Ausleger dieses bestritten und dem Worte מַשָּׂא, welches eigentlich *Last, onus, pondus* (2 Sam. 15, 33; 19, 36; 2 Kön. 5, 17; 8, 9. 29; Neh. 13, 15. 19; Jes. 22, 25; 46, 1. 2; Jer. 17, 21 ff.; 4 Mos. 11, 11 u. a.) bezeichnet, hier die Bedeutung *Spruch, Ausspruch* gegeben; allein diese kann durch keine der dafür angeführten Stellen erwiesen werden. Die Bedeutung *Spruch, Ausspruch, effatum, Anhub* nehmen unter den neueren Gelehrten H. E. G. Paulus, Rosenm., Gesen., Hitz. hier und zu Nah. 1, 1, Ew., Knobel zu Jes. 13, 1, Zunz, Maur., Welte (in der Quartalschr. 38. Jahrg. vom Jahre 1856, S. 650), Fürst, Köhler u. A. und

unter den älteren Drusius zu Nah. 1, 1, Coccej., Vitr., Ch. B. Michaelis z. d. St., J. D. Michaelis, Suppl. ad lex. hebr. p. 1685 an. Dagegen nehmen dasselbe in der Bedeutung *Last*, d. i. *drohende*, *Strafe verkündende Weissagung* an der chald. Paraphrast Jon., die Peschito, Hier., Corn. a Lapide (1), so wie Luther, J. H. Michaelis zu 2 Kön. 9, 25; Hengst., Umbreit zu Jer. 23, 33 und z. d. St., Stier, Klief., Neum. und Rück., der *Ladung* übersetzt. Diese Bedeutung hält auch Dathe fest, der מַשָּׂא דְבַר *durum vaticinium* wiedergiebt. Ew. hat es hier durch *Flug*, de Wette durch *Weissagung* wiedergegeben. Der jüngste Vertheidiger der Bedeutung *Ausspruch* ist Köhler. Gegen die Bedeutung *Last* oder *Drohweissagung* sollen zum mindesten drei Stellen im Anfang der Rede sprechen. Als die erste führt er Sach. 12, 1 bis 13, 6 (oder 12, 1 bis 14, 24) an, wo sich die Ueberschrift: מַשָּׂא דְבַר יְהוָה עַל־יִשְׂרָאֵל in einer Weissagung finde, welche Israel eine Errettung aus seinen leiblichen und geistlichen Nöthen verkünde; hätte מַשָּׂא an dieser Stelle die Bedeutung *Last*, so müfste es vielmehr heifsen: מַשָּׂא דְבַר יְהוָה עַל־הַגּוֹיִם. Dafs diese Stelle nicht zum Beweise, dafs מַשָּׂא hier *Ausspruch* bedeute, diene, haben wir im Commentar z. d. St. und zu Mal. 1, 1 gezeigt. Schon der Umstand, dafs מַשָּׂא *Last* bedeutet und namentlich in den Ueberschriften der drohenden Weissagungen vorkommt, so wie die Präposition עַל machen es wahrscheinlich, dafs dasselbe auch hier nicht die Bedeutung *Ausspruch*, was ja schon durch דְבַר bezeichnet wird, sondern *Last*, *drohende Strafe verkündende Weissagung* habe. Ist nun auch die

---

(1) Der auf die Frage: quaeres quodnam hoc onus? antwortet: „Onus est onerosa et minae prophetia, uti dixi Isaiae 13, 1 quia strages vel exidium alicui genti intentatur, uti hic intentatur Syris, Tyriis et Philistaeis, quod reipsa peractum est, partim per Alexandrum magnum . . . . partim per Machabaeos."

Weissagung Kap. 12 im Ganzen von V. 3 an Heil verkündend, so ist doch V. 2. 3. 9 von einer zukünftigen Bedrängung Jerusalems, des Sitzes der Theokratie, die Rede. Das Heil soll erst nach schweren Prüfungen kommen, vgl. V. 9. 11 ff. Nach jüdischen Erklärern ist hier die Rede von den Kämpfen Gogs und Magogs mit dem Bundesvolke. Hier. schreibt: „Alii Judaeorum putant iam haec ex parte completa a Zorobabel usque ad C. Pompejum, qui primus Romanorum Judaeam cepit et templum, quam historiam scribit Josephus, alii vero, quando Jerusalem fuerit instaurata, in fine mundi esse complenda; quod sibi cum ἠλειμμένῳ suo, quem supra stultum pastorem legimus, miserabilis gens Judaeorum promittit." Wird יִשְׂרָאֵל, welches während seiner Dauer fast stets dem Reiche Juda feindlich war, als eine Bezeichnung der Feinde des Bundesvolkes gefasst, so konnte deren Ueberwindung, welche hauptsächlich der messianischen Zeit verheifsen wird, als eine מַשָּׂא derselben bezeichnet werden, und es schwindet dann vollends die Schwierigkeit. S. Bd. IV, 2 unserer „Erklärung der mess. Weiss." zu Sach. 12, 1 ff., S. 172 ff. und uns. Comment. zu Mal. 1, 1.

Gegen die Bedeutung *Last*, *Drohweissagung* sollen nach Köhler zweitens die Ueberschriften der Spruchsammlungen Agur's und Lamuel's Sprüchw. 30, 1; 31, 1 sprechen. Allein auch hier ist die Bedeutung *Last* für *gewichtiger*, *inhaltsschwerer Ausspruch*, *verborum pondera* ganz passend. Dafür spricht schon הַמַּשָּׂא נְאֻם *gewichtiger Spruch*, weil sonst durch das נְאֻם eine leere Tautologie entstehen würde. Was die dritte von Köhler angeführte Stelle Jer. 23, 33 ff. betrifft, so hat sie nur einen guten Sinn, wenn מַשָּׂא in der Bedeutung *drohender Ausspruch*, *Drohweissagung* oder *Strafe verkündigende Weissagung* genommen wird, denn die gottlosen, leichtsinnigen und ungläubigen Zeitgenossen des Jeremia spotteten über die Unglück verkündigende Weissagung, weil sie nicht daran glaubten. Es diente diesen das Wort מַשָּׂא, welches Jere-

mia zur Bezeichnung der Strafdrohung gebrauchte, zum Gespötte. Um diesen Spöttern und namentlich den falschen Propheten, welche dem Volke nur Glück verhiefsen, keine fernere Veranlassung zum Hohne und Spotte zu geben, soll sich Jeremia dieses Wortes enthalten, ihnen aber wegen ihrer Spöttereien Unglück und Wegführung aus dem Lande der Väter ankündigen. In diesem Sinne fafst auch Hier. unsere Stelle. — Bezeichnet מַשָּׂא *Ausspruch*, welches auch דָּבָר bezeichnet, so findet sich hier eine Tautologie. — Der Behauptung Köhler's, dafs מַשָּׂא die Bedeutung *Ausspruch* haben könne, indem Hupf. zu Ps. 15, 3 bewiesen, dafs נָשָׂא *aussprechen* bedeute, können wir nicht beistimmen. Denn daraus, dafs נָשָׂא eig. *heben*, *erheben*, daher *die Stimme erheben* mit und ohne קוֹל, dann *laut aussprechen* bedeutet, folgt nicht, dafs מַשָּׂא *Ausspruch* bezeichnet. Näher liegt die Bedeutung *Erhebung*, *Tracht*, *Last* von *erheben*, *tragen*. Wenn ferner Hitzig zu Nah. 1, 1 behauptet, dafs für die Bedeutung *Ausspruch* 2 Kön. 9, 25 entscheidend sei, so irrt er. Denn diese Stelle, wo eine Strafe angekündigt wird, spricht nach unserer Ueberzeugung vielmehr entschieden für die Bedeutung *Last*, *Ladung*, *drohender Ausspruch*, weshalb Dereser מַשָּׂא hier auch durch *Drohung* wiedergiebt und Hier. durch *onus*, der Syr. durch ܡܫܩܠܐ *onus*, wie der Chald. מַטַּל נְבוּאָתָא *onus prophetiae*.

Grofse Schwierigkeiten hat stets das Wort חַדְרָךְ den Auslegern gemacht, indem darunter Einige eine Stadt, Andere eine Gegend oder Landschaft, Andere einen Götzen, Andere einen König, Andere den Messias verstehen, Andere dasselbe für eine symbolische Bezeichnung eines Landes oder einer Person, Andere für ein Nomen appellativum, wenigstens in Bezug auf eine angenommene appellative Bedeutung, Andere für einen alten Schreibfehler halten. Eine Verschiedenheit findet sich bei diesem Worte schon bei den alten Uebersetzern. Die jetzige oder masoretische

Lesart findet sich bei dem Syrer in der Peschito ܚܕܪܟ und bei Hier. Dagegen hat der griech. Cod. Vatic. *Σεδράχ*, der Cod. Alex. *Σεδράκ*, der Cod. card. Barberin. ed. Aldin., Cyr. *Ἀδράχ* (1), Scol. *πόλις ἐστι τῆς Ἀραβίας ἡ δὲ Ἡμὰθ, ἡ νῦν Ἐπιφάνεια προσαγορευομένη· Ἡμὰθ δὲ τὴν Ἐμισὰν ὀνομάζει ἡ θεία γραφή;* der Arab. سدراخ, Jonath. דָרוֹמָא *(in terra) australi.* Es fragt sich nun, ob eine dieser verschiedenen Erklärungen sich als die richtige erweisen lasse, oder ob allen verschiedenen Erklärungen das Eine oder Andere entgegenstehe. Um auf diese Fragen eine gegründete Antwort zu geben, wollen wir die einzelnen Erklärungen näher prüfen.

Was zuerst die Erklärung des Hadrach von einer Stadt oder Gegend betrifft, so haben nach dem Vorgange von R. Jose und vielen jüdischen und älteren christlichen Auslegern, unter welchen Bochart eine wichtige Stelle einnimmt, und nach der Beweisführung von Ch. B. Michaelis, suppl. p. 676, viele neuere Gelehrte (Calmet, Gesen., Jahn, G. L. Bauer, Paulus, Köster, Rosenm., Winer u. A.) angenommen, daſs חַדְרָךְ eine Stadt und Gegend in der Nähe von Damascus bezeichne. Es soll die 5 Mos. 1, 5 genannte zweite Residenz des Königs Og von Basan אֶדְרֶעִי sein, welche im Arab. Draa oder Adraa, أذرعات genannt wird, nach Abulfeda (tab. Syriae p. 97) ungefähr 6½ Meile von Damascus entfernt ist und im Mittelalter noch bedeutend und eine Suffraganstadt von Bostra war, welche in der Geschichte der Kreuzzüge oft erwähnt wird, jetzt aber nach dem Bericht von Seetzen in Trümmern liegt und unbewohnt ist, vgl. Ritter, Erdk. II, 360. 362. Die Verwechselung beider nach der hebräi-

---

(1) Cyrillus schreibt: „*γῆ δὲ Ἀδρὰχ χώρα που πάντως ἐστὶ κατὰ τὴν ἑῴαν κειμένη, ἧς γείτων ἡ τε Ἡμὰθ, ἥτις ἐστὶν Ἐπιφάνεια, τῶν Ἀντιοχέων προσωτέρω βραχὺ, καὶ ἡ Δαμασκὸς κ. τ. λ.*“

schen und arabischen Schreibung nicht verwandter Namen findet sich bei mehreren älteren Schriftstellern. So schreibt Adrichomius, theatr. terrae sanctae, p. 75 : „Adrach, sive Hadrach, alias Adra, Adraon et Adratum, Caelesyriae oppidum est, a Bostra viginti quinque millibus distans a quo etiam adjacens regio terra Hadrach nuncupatur. De qua Zacharias prophetavit. Post Christi tempora urbs haec, episcopali sede cohonestata, archiepiscopo Bostrensi parebat. Atque quo tempore Occidentales Christiani, rerum in Palaestina potiebantur, etiam vulgo civitas Bernardi de Scampis dicta fuit.“ Ebenso bemerkt Calmet s. d. St.: „Nous connoissons une ville d'Atra dans l'Arabie déserte, célèbre autrefois, et qui soutient des sièges contre l'armée de Trajan commandée par lui même (Xiphilin. ex Dione et Dion.) et contre celle de l'empereur Sevére (Herodian. I, 3, 9; Zonaras p. 216). Cf. Cellarius l. 3, c. 15.“

J. D. Michaelis beruft sich zum Beweise auf die Aussage eines gewissen Jos. Abbassi aus dem Ostjordanlande, indem er schreibt : „Sed his addo, quae anno 1768 die Martii a nobili Arabe Transjordanense, Josepho Abbassi, didici. Varias illi quaestiones de sua patria proponebam, sed nihil, ex quo responsionem arripere posset : diffidebam enim initio et verebar, ne quid confingeret. — — Interrogabam ergo inter alia, cum eum Damasci fuisse comperissem, — — nossetne urbem aliquam حدرك, sic enim literis Arabicis scribebam, non ore proferens nomen, ne forte in adpellatione vocalium errans obscurius redderem. — — Respondebat : „„esse eius nominis urbem, deque ea se audivisse, sed nunquam ibi fuisse. Parvam nunc esse, sed maiorem olim fuisse ipsa Damasco referri.““ — — De urbe cum interrogassem, non de terra Hadrach, ultro et huius mentionem faciens addebat : „„ferri, metropolim fuisse magnae regionis, quae terra Hadrach vocetur. Nobiles ex hac terra Hadrach familias ortas, dici, multaque de eius regibus et principibus narrare Arabes, referri etiam,

quod olim gigantes habuerit. Ferri etiam fabulam, Muhammedem ex hac regione ortum."" — Ergo heroum quodammodo patria Arabibus Hadrach et gigantum sedes, ut Mosi Batanea. Jam cum tam responderet quaesitis meis apta, — instabam, ubinam sita esset? Hoc negabat, se accuratius referri posse, id modo meminisse audire, a Damasco versus desertum sitam esse, forte decimo a Damasco milliari. Oblitus sum interrogare, quae milliaria intelligeret, sed puto milliaria majora Arabum, 19, v. 20 unius gradus." Da Steph. Schultz (in den *Leitungen des Höchsten*, Halle 1771—1775, Bd. V, S. 157—161) nachgewiesen, dafs Abbassi, der Gewährsmann von Michaelis, ein Betrüger war und nicht gern eine Antwort schuldig blieb, so verliert dieses Zeugnifs seine Beweiskraft oder bietet doch wenigstens keine genügende Sicherheit. Es wäre übrigens auch möglich, dafs Abbassi, der aus jener Gegend gebürtig war, aus Mifsverständnifs Hadrach und Adraa verwechselt und seine Nachrichten vom Hörensagen hatte. Dafs wirklich eine Verwechselung von Hadrach und Adraa bei ihm stattgefunden, darüber läfst in der That Folgendes keinen Zweifel. Erstens stimmt nicht nur die Richtung von Damascus, in welcher Hadrach liegen soll, gegen die Wüste zu, also nach Arabien hin, vollkommen überein, sondern auch die Entfernung, da die 10 arabischen Meilen ungefähr 7—8 deutsche ausmachen. — Zweitens sind nach Abbassi viele Sagen über die alten Könige dieser Zeit vorhanden, deren Bewohner Riesen gewesen. Und dieses stimmt mit den Angaben von 4 Mos. 21, 23; 5 Mos. 1, 4; 3, 1—14 überein, indem nach denselben hier ein grofses starkes Volk, die Rephaim, gewohnt und in Og von Basan einen riesenhaften König, dessen eisernes Bett 9 Ellen lang und 4 Ellen breit war, gehabt haben. Da noch im Mittelalter zu Adraa viele Christen gewohnt haben, so konnten diese Nachrichten zu den Arabern kommen, und nach ihrer Gewohnheit manche Ausschmückungen erhalten. Man erinnere sich nur an die

zahlreichen Ausschmückungen biblischer Nachrichten im Coran. Nach Seetzen finden sich in dieser Gegend viele Höhlen, welche Veranlassungen zu Ausschmückungen darboten. Was über die frühere Gröfse und den gegenwärtigen Verfall der Stadt gesagt wird, pafst sehr zu Adraa. Wenn Theodoret sagt: Ἀδρὰχ πόλις ἐστὶ τῆς Ἀραβίας, so hat er ohne Zweifel das Hebr. ח mit α verwechselt und es war dieses um so leichter, wenn er von einer Stadt Adrach in Arabien gehört hatte. Wenn R. Jose bei Jarchi z. d. St. sagt: „Sed dicebat illi Rabbi Jose, filius Damascenae mulieris, in disputatione: coelum et terram super me invoco: natus sum Damasci, estque locus aliquis, cuius nomen est Hadrach", so konnte auch dieser die hebräischen und arabischen Buchstaben leicht verwechseln und insbesondere dann, wenn er den Namen des Ortes nicht geschrieben gesehen hatte.

Da die älteren Juden bis auf R. Jose in Hadrach eine symbolische Bezeichnung, wie Hieron., finden, und nichts von einem Lande oder Orte Hadrach wissen, und da es nicht zu erwarten steht, dafs das Andenken eines Ortes bis auf den Namen untergegangen ist, und nach dem Gesagten auch alle Nachrichten, die man auf Hadrach bezogen, auf Adraa gehen und also Hadrach nicht der Name einer Stadt oder Provinz in Syrien sein kann, was auch Gesen. (im thes. l. h.) anerkennt, so haben Einige (Hezel, Bleek [Stud. und Crit. 1852, II, S. 258], Fürst [hebr. und chald. Handw.], Vaihinger [Herzog's Real. s. h. v.], Ges.) die Vermuthung ausgesprochen, dafs Chadrach der Name eines damascenischen Königs, Andere dagegen, wie Movers (Phönic. I, S. 478), eines damascenischen Gottes *Adar* oder *Asar* (Gott des Feuers und des Krieges) (1) sei, den die Chaldäer und Assyrer verehrt hätten.

---

(1) Hitzig bemerkt z. d. St.: „Wenn aber ein Wort über das Land Hadrach sich auf Damask herabsenkt, so liegt *Damask* offenbar

Dieser Vermuthung steht aber entgegen, dafs weder ein Gott noch ein König unter dem Namen Hadrach bekannt ist. Ein sonst nicht vorkommender Name hätte näher bezeichnet werden oder doch sehr bekannt sein müssen. Dafür, dafs חַדְרָךְ nicht der Name eines Gottes oder Königs sei, sprechen auch die folgenden Bezeichnungen der Länder und Städte. Auch erlaubt die Bedeutung von חַדְרָךְ aus חַד u. רַךְ nicht, darunter einen Götzen oder einen König zu verstehen. Da den gläubigen Israeliten die Götzen nichtige und eingebildete Wesen waren, so konnte der Prophet ein Land nicht füglich das Land eines Götzen nennen, wie Palästina Hos. 9, 3 das Land Jehovas. — Da der Zusammenhang erwarten läfst, dafs durch חַדְרָךְ ein Land oder eine Provinz bezeichnet werde, ein Land aber unter diesem Namen sich nicht vorfindet, so können wir den Gedanken nicht fern halten, dafs חַדְרָךְ eine corrumpirte Schreibung für חַוְרָן sei, mit welchem Namen ein District jenseits des Jordans, in Westen von Gaulanitis (גּוֹלָן) und Batanäa, in Osten von Trachonitis (jetzt Ledscha) benannt wird, und welches der Länge nach sich vom Jabbot bis in die Gegend von Damascus erstreckt, Ezech. 47, 16. 18, griech. Ἀυρανῖτις, Ὡρανῖτις, arab. حَوْرَان. Dieser District hatte wohl seinen Namen von der Menge der Höhlen (חוּר, חוֹר), welche sich in jener Gegend finden und noch von den heutigen Bewohnern zu Wohnungen benutzt

---

in diesem Bezirke, welcher nach V. 2 mit dem Lande (Jer. 39, 5) an Hamat gränzt, und wird wohl als Hauptstadt desselben vorzugsweise genannt. *Hadrach* selbst konnte, von vorn die Sache betrachtet, Name eines sagenhaften Königs (Mich. 5, 5), oder eines Gottes (Hos. 9, 3) der Syrer scheinen. Dafs in Wahrheit das Wort mit שַׁדְרָךְ identisch und vom Sonnengotte Hadad ein anderer Name sei, darüber siehe zu Daniel 3. 10.“ Dafs חַדְרָךְ der Name eines sagenhaften Königs von Syrien und von dem Namen der syr. Gottheit, Syrien אֶרֶץ חַדְרָךְ benannt sei, nimmt auch Fürst an.

werden (siehe die ausführliche Beschreib. dieser Gegend in Burckhardt's Reisen nach Syrien und Palästina, S. 111 ff. 393 ff. 446 der deutsch. Uebers.). Die Verwechselung des ן mit ר kommt öfters vor, und die Verwechselung des Nun fin. (ן) mit Caph fin. (ך) war ebenfalls leicht. — Auf die Entgegnung, daſs diese Erklärung unzulässig sei, weil keine hebr. Handschrift diese Lesart enthalte und keine alte Uebersetzung חַוְרָן ausdrücke, ist zu erwiedern, daſs die Parallelstellen und andere Stellen keinen Zweifel darüber lassen, daſs auch im hebr. Texte sich alte Abschreiberfehler in nicht geringer Zahl finden. Im VII. Bande unserer „Beiträge" werden wir dieses überzeugender darthun. Wie zahlreich sind nicht die Verwechselungen der Zahlbuchstaben? Gefreut hat es uns, daſs wir, nachdem wir schon vor längerer Zeit zu unserer Meinung gekommen waren, dieselbe auch bei v. Ortenb., S. 40 f. und Olsh., Grammat. §. 216 c gefunden haben.

Ewald bemerkt in einer Note zu Sach. 9, 1: „Ein Land Hudrusch geben die jetzigen Berichte im nördlichen Arabien an, welches ganz hierher passen würde; خزرج ist ein alter Stamm bei Medina." — Auffallend ist es, daſs der alexandrinische Uebersetzer חַדְרָךְ durch Σεδράχ, in Cod. Alex. Σεδράκ wiedergiebt. Daſs diese Schreibung die ursprüngliche ist und nicht die nach dem Hebräischen veränderte Ἀδράχ im Cod. Barberini, ed. Aldin. und des Cyril., unterliegt keinem Zweifel. Es ist uns nicht unwahrscheinlich, daſs der Alex. in Folge der Verwechselung der in alter hebr. (samarit.) Schrift ähnlichen Buchstaben des ח und ס nicht חַדְרָךְ, sondern סַדְרָךְ gelesen hat. Daſs der Alex. Σεδράχ geschrieben und חַדְרָךְ mit dem syrischen Gottesnamen שַׁדְרַךְ, mit welchem Namen einer der drei Gefährten Daniels benannt würde, Dan. 1, 7; 2, 49; 3, 12, combinirt habe, ist uns schon deswegen unwahrscheinlich, weil nicht zu erwarten ist, daſs der ägyptische Jude darüber eine nähere Kenntniſs gehabt hat.

Läſst sich nach dem Gesagten kein Land חַדְרָךְ nachweisen, so kann es nicht auffallend erscheinen, daſs man schon früh auf eine symbolische Bezeichnung des חַדְרָךְ verfiel (Hesselb., Köster [die Propheten des A. u. N. T., Leipz. 1838], Hengst., Klief. u. A.), und bei der Erklärung von der Bedeutung des Wortes ausging. Auf den Gedanken an einen symbolischen Namen konnte man um so leichter verfallen, weil sich bei den Propheten mehrere Namen dieser Art finden und dazu selbst in der Beschaffenheit der prophetischen Darstellung des Sacharja eine Veranlassung vorhanden war. So wird Jes. 29, 1. 2. 8 dem Berge Zion oder Jerusalem der symbolische Name אֲרִיאֵל *Löwe Gottes* (Gesen. u. Hitz. : *Feuerheerd Gottes* aus إِرَةٌ f. إِرْيَةٌ *Feuerheerd*), Jes. 22, 1 Jerusalem גֵּיא חִזָּיוֹן *Thal Gesichtes, der Schau*, Ezech. 23, 4 ff. Jerusalem אָהֳלִיבָה *mein Zelt* (Tempel) *ist darin* (Name eines unzüchtigen Weibes), als Symbol des abgöttischen Jerusalem; Babel Jer. 25, 26; 51, 41 שֵׁשַׁךְ für בָּבֶל nach der geheimen Schreibart Atbasch, in welcher ת für א, שׁ für ב, ג für ר, ד für ק steht. Hengstenb. zählt zu diesen symbolischen Namen auch דּוּמָה Jes. 21, 11 als Bezeichnung Edoms. Hier. bemerkt z. d. St. : „assumtio verbi domini, acuti in peccatores, mollis in iustos : Adrach quippe hoc resonat, ex duobus integris nomen compositum : *ad, acutum, Rach, molle tenerumque* significans." Jarchi und Kimchi bemerken : „Allegorice interpretabatur Rab. Juda filius Elai (nach Wolff, bibl. Hebr. I, p. 411 ein Schüler des Akiba zur Zeit des Hadrian) de Messia, qui sit *acutus* (חַד) gentibus, et *mollis* (רַךְ) Israeli."

Dieser Worterklärung stimmt auch Hengst. bei und ist wie Klief. der Meinung, daſs durch חַדְרָךְ ein Land *Starkweich* oder *Starkschwach* bezeichnet werde, welches jetzt noch kräftig und mächtig, nach dem eingetroffenen Strafgerichte geschwächt und erniedrigt werden soll. Für dieses Land hält derselbe Persien oder das persische Reich,

welches der unter persischer Herrschaft lebende Sacharja nicht deutlicher habe bezeichnen dürfen, weil die Feinde der Juden alles aufgeboten hätten, sie bei den Persern als aufrührerisch zu verläumden (Esr. 4, 12. 13). Aus der Nennung der übrigen den Persern unterworfenen Gegenden hätte nicht so leicht ein Grund zur Anklage entnommen werden können, da sich ja hier, unter Voraussetzung einer Empörung, habe annehmen lassen, dafs die Perser selbst die Eroberer sein würden.

Nachdem Hengst. im Vorhergehenden bemerkt hat, dafs חד eigentl. *scharf* und *spitzig* vom Schwerte (Ps. 57, 5; Jes. 49, 2), dann im übertragenen Sinne *acris, wacker, kräftig, energisch* bezeichne, wofür auch das arab. Verbum حَدَّ *vehemens fuit, durus in ira, pugna* spreche und in ähnlicher Bedeutung auch das Hebr. חַדַּד Hab. 1, 8 vorkomme und רַךְ *weich, zart*, und dann auch *matt, schwach* bedeute, sucht er durch andere symbolische Namen die Zulässigkeit seiner Erklärung zu erweisen. Als analoge Beispiele führt er Jes. 21, 1. 11 und andere an, die wir in der unten stehenden Note mit dessen Worten angeben (1). Wenn

(1) „Nach dieser Erklärung (des Wortes חַדְרָךְ) nun enthält die symbolische Benennung des Landes zugleich die Weissagung über sein bevorstehendes Schicksal, den Inbegriff dessen in sich, was der Prophet über dasselbe vorherverkündigt. Dies mufs dieselbe bei einem so sehr auf den früheren Propheten ruhenden Schriftsteller, wie Sacharja, um so mehr empfehlen, da wir aus diesen mehrere ganz analoge Beispiele anführen können. Das erste ist Jes. 21, 1, wo in einer den Untergang Babylons ankündigenden Weissagung dasselbe מִדְבַּר יָם *die Wüste des Meeres* genannt wird. — Unmöglich kann מִדְבָּר nach Etymologie und Sprachgebrauch eine reich bebaute Ebene bezeichnen, wie die um Babylon damals war. Es bezeichnet überall eine Gegend, die nur zu Triften geeignet ist, und dann Wüste. Es kann keinem Zweifel unterworfen sein, dafs Babylon wegen seiner bevorstehenden gänzlichen Vernichtung eine Wüste und eine Wüste des Meeres deshalb genannt wird, weil die Fluthen des Meeres der Völker darüber gehen und es in eine Wüste verwandeln sollen. Denn dafs das Meer das Meer der Völker ist, welche die Ver-

er für seine Meinung, dafs das drohende Unglück in der Ueberschrift nur in Bezug auf *Hadrach* ausgesprochen werde und die formelle Isolirung desselben darauf aufmerksam mache, dafs es nicht mit dem Uebrigen im glei-

---

wüstung herbeiführen, erhellt aus Jer. 49, 23; 51, 42. 43. — Eine andere Analogie gewährt die Ueberschrift : „Last über Duma", in der Weissagung Jesaias gegen Edom, Kap. 21, 11 דּוּמָה, *das Schweigen*. Todtenstille soll in dem verheerten Lande herrschen. Diese bildliche Bezeichnung ist um so passender, weil in der Weissagung selbst das Unglück unter dem Bilde der öden, einsamen Nacht dargestellt wird. — Vor allem analog aber ist die Bezeichnung Babylons durch Sesach bei Jeremias in Kap. 25, 26; 51, 41. Nach der einstimmigen Behauptung der jüdischen Ausleger soll שֵׁשַׁךְ nach dem Alphabetum Atbasch dasselbe sein, was Babel. Viele christliche Ausleger haben diese Behauptung, welcher jedoch andere, namentlich Hieronymus, mit grofser Zuversicht beitreten, als eine jüdische Grille verworfen, andere sie wenigstens für höchst zweifelhaft erklärt. Es kann aber an ihrer Richtigkeit kein Zweifel sein. Die Abneigung gegen sie ist kaum anders zu erklären, als theils daraus, dafs man, weil sich die Bedeutung des Wortes Sesach nicht gleich darbot, eine solche Versetzung für ein unnützes, dem Zeitalter des Jeremias fremdes und eines Propheten unwürdiges Spiel hielt, theils daraus, dafs man bei dem Namen des Alphabetes Atbasch unwillkürlich an etwas sehr complicirtes und künstliches dachte. Was zuerst das letztere betrifft, so ist gewifs nichts einfacher, als die Operation, wodurch für den ersten Buchstaben des Alphabetes von vorne א, der erste von hinten ת, für den zweiten ב, der zweite von hinten ש gesetzt wird u. s. w. (vgl. dar. Buxtorf, lex. Chald. s. v. אתבש und desselben de abbreviaturis Hebraic. p. 41). Die Gründe dafür, dafs Jeremias diese Operation wirklich vorgenommen, sind folgende : 1) Es kann unmöglich zufällig sein, dafs der Name שֵׁשַׁךְ nach dem Alph. אתבש gerade demjenigen entspricht, was an seiner Statt gesetzt wird. 2) Es findet sich noch ein anderer unzweifelhafter Fall, wo Jeremias sich des Alph. Atbasch bedient hat in Kap. 51, 1. Der Prophet sagt dort : „Also spricht der Herr : „siehe ich errege einen verderbenden Wind gegen Babel und die Bewohner des Herzens meiner Widersacher." Aufmerksamkeit erregt hier schon das höchst Fremdartige des Ausdruckes : „das Herz meiner Widersacher." Dies wird durch keine Erklärung gehoben, fällt aber weg durch die Bemerkung von Jarchi und Abenesra, dafs beide Wörter zusammen und nach dem Alph. Atbasch gelesen כַּשְׂדִּים heifsen. An der Richtig-

chen Verhältnifs stehe, so können wir diesen Grund nicht als einen Beweis ansehen, da das Folgende zeigt, dafs sich das angekündigte Unglück auch auf andere Länder und Völker bezieht und Hadrach nur als das erste, welches jenes treffen soll, genannt wird. Wir müssen aber gestehen, dafs Alles, was Hengst., dem in jüngster Zeit Klief. gefolgt ist, zur Begründung seiner Meinung, dafs חַדְרָךְ eine symbolische Bezeichnung Persiens oder des persischen Reiches sei, angeführt hat, uns nicht von der Richtigkeit derselben überzeugt hat. Schon der Umstand, dafs nur von Ländern die Rede ist, die an Palästina grenzten, Persien aber nicht näher bezeichnet wird, Hadrach mit Damascus in Verbindung steht, die genannten Städte zum persischen Reiche gehörten, und selbst die symbolische Bezeichnung Persiens durch חַדְרָךְ uns für die Zeitgenossen des Propheten unverständlich erscheint, reicht hin, der Meinung Hengst.'s unsere Beistimmung zu versagen. Wenn Persien unter dem Namen חַדְרָךְ nicht näher bekannt war, so konnte bei der Erwähnung der nächsten Umgebung Judäas Keiner an das entfernte alte Persien mit Ausschlufs der zur Zeit des Sacharja zu dem persischen Reiche gehörenden Länder denken. Die Verbindung des חַדְרָךְ mit Damascus läfst nur an ein nahe liegendes Land, was Hauran war, oder an Syrien mit der Hauptstadt Damascus denken. Wäre die Texteslesart חַדְרָךְ richtig, so mufs wohl angenommen werden, dafs dieser Name schon zur Zeit des Sacharja vorhanden war. Gegen diese Erklärung spricht auch, dafs zwei im Appositionsverhältnisse stehende

---

keit der Erklärung kann hier um so weniger Zweifel sein, da die Zahl der Buchstaben so grofs, und das Stattfinden eines Zufalles noch undenkbarer ist, als bei Babel. Dazu kommt, dafs Jeremias auch sonst nicht nur überhaupt, wie Kap. 50, 10 כַּשְׂדִּים *Chaldäer*, für das Land der Chaldäer setzt, sondern gerade so wie hier Babel und Joschbe Kasdim mit einander verbindet. So auch Kap. 51, 35."

Nomina composita im Hebräischen ungebräuchlich sind, und die Propheten sich nicht scheuen, den Feinden Israels offen ihr trauriges Geschick zu verkündigen.

Der Meinung Schegg's, dafs חַדְרָךְ eine Bezeichnung Syriens sei, das wegen seiner Lage an dem nahen, hohen und steilen Antilibanon als ein abschüssiges, abfallendes Land חַדְרָךְ genannt werde, weil חַדְרָךְ von خَدَر (unrichtig für خَدْر) *solum depressum* bezeichne und mit dem oft vorkommenden Flexionsbuchstaben ךְ, wie שַׁדְרַךְ, נִסְרֹךְ, מְרֹדַךְ gebildet sei, steht entgegen, dafs die hebräische und syrische Sprache nicht ךְ als Flexionsbuchstaben haben und die Flexionssylbe ךְ der persischen (arabischen) Sprache angehört. Dafs die Perser Syrien einen auf persische Weise gebildeten Namen sollen gegeben und dafs Sacharja diesen soll gewählt haben, ist uns ganz unwahrscheinlich. Hierzu kommt, dafs den Gegensatz zu רַךְ nicht חַד, sondern עַז (Job 40, 27; Spr. 18, 23) bildet. Unzulässig ist auch die Meinung von Hofm. (Schriftb. II, 2, 554 ff.), der *Chadrach* auf *Israel* bezieht, welches „starkschwach," d. h. an sich selbst unkräftig, aber durch Gottes Kraft gleich dem Schwerte eines Kriegsmanns schneidig ist. Es soll Chadrach das Land Israel in den Grenzen bezeichnen, in welchen David es besessen hat und Israel nach Gottes Willen es besitzen soll, so dafs die weiterhin genannten einzelnen Länder dazu gehören. Dieser Erklärung stehen mehrere Gründe entgegen. Schon der Umstand, dafs V. 1 von bekannten heidnischen Ländern die Rede ist, verbietet die Erklärung Hadrachs vom Lande und vom Volke Israels. Auch würde diese Erklärung von Hadrach den Artikel fordern, und diese symbolische Bezeichnung Israels unmotivirt und eine Spielerei sein. Dann steht dieser Erklärung die Erwähnung von Ländern entgegen, die zur Zeit Davids nicht zu seinem Reiche gehörten; auch müfste nach der Erklärung Hofmann's, da im fol-

genden vom messianischen Weltreiche die Rede ist, Israel nicht חַדְרָךְ *starkschwach*, sondern רַכְחַד *schwachstark* heißen. Die jüdische Erklärung, daſs חַדְרָךְ den Messias bezeichne, der gegen die Heiden *scharf* und gegen sein Volk *gelinde* sei, so daſs also das Land Hadrachs das Reich des Messias wäre, ist jetzt ganz aufgegeben. Gegen diese Erklärung spricht nicht bloſs der Context, sondern auch der Umstand, daſs diese symbolische Bezeichnung des Messias im A. T. sich nicht findet und daher auch ganz unverständlich wäre. Die Meinung von Neum. (S. 335 f.), der חדרך für ein aus Chad und dem arischen darak zusammengesetztes Wort hält, welches das „Land der heimlichen Bergung" bedeute, ist unverständlich und bedarf keiner Widerlegung.

Das Suffix von מְנֻחָתוֹ bezieht sich nicht auf Jehova, wie Jer. 49, 25. 38, da er seinen Wohnsitz nicht zu Damascus hat und sich nur zum Zwecke des Zerstörens zeitweise sich dort niederlassen konnte, sondern auf מַשָּׂא דְּבַר־, welches lastend, d. i. strafend und Unglück bringend auf Damascus ruhen soll. Es kann dieses ebensowohl durch מַשָּׂא דְּבַר oder durch דְּבַר־ als durch Geist (Jes. 11, 2), vom Zorne Gottes (Ezech. 5, 13) durch נוּחַ, als Jes. 9, 7 durch נָפַל ausgedrückt werden.

Im zweiten Versgliede wird als Grund, warum Jehova das Strafgericht über die bezeichneten Länder und Völker verhängt, dessen klare Erkenntniſs des Zustandes der Länder und Völker und deren Leitung angegeben. Weil Jehova Alles aufs Vollkommenste erkennt und Alles unter seiner Leitung steht, so verhängt er auch die Strafgerichte oder verleiht Schutz und spendet Wohlthaten, d. i. ihm entgeht nichts, und vergilt Jedem nach seinen Werken. Da Jehovas Vorsehung über die ganze Erde waltet, so hebt er auch das Miſsverständniſs auf, welches zwischen dem Schicksale des Bundesvolkes und der von ihm scheinbar begünstigten Heidenvölker stattfindet. Vgl. Mal. 2, 17; 3, 13 ff., wo der Prophet das Volk redend einführt und es

sich beklagen läſst, daſs Jehova ihm nur Unglück, dagegen den Heiden glänzendes Glück verheiſse. Malachi hat dort den gottlosen Theil des Bundesvolkes vor Augen, welches, ohne die Verpflichtungen des Bundes zu erfüllen, mit Trotz auf die Erfüllung der Verheiſsungen desselben drang; er droht noch gröſsere Strafgerichte; Sacharja dagegen hat die wahren Mitglieder des Bundesvolkes vor Augen. Diesen verheiſst er, daſs Jehova dereinst das jetzige Miſsverhältniſs aufheben und die stolzen Heiden demüthigen werde. Bei Heimsuchung der Sünden der Heiden nimmt Gott zugleich Rücksicht auf die Stämme Israels. Der Erfolg der Gerichte Gottes ist nach V. 7 und 10 die Bekehrung der Heiden, wodurch die Stämme Israels befreit werden von der gedrückten Lage, in welcher sie bis dahin in der Heidenwelt sich befinden. Das Schauen Jehovas ist kein bloſses Erkennen und Wissen, sondern schlieſst auch in Bezug auf die Menschen ein demselben entsprechendes strafendes oder schützendes und beglückendes Handeln ein. Es erstreckt sich Jehovas Wirken aber nicht bloſs auf Israel, sondern auch auf die Heiden. Unsere Stelle wird erläutert durch Jeremia 32, 17—20, wo es heiſst: „Herr, Jehova! siehe! du hast Himmel und Erde gemacht durch deine groſse Kraft und durch deinen ausgestreckten Arm, nichts ist dir unmöglich, du übst Huld bis ins tausendste Geschlecht, und vergiltst die Schuld der Väter ihren Söhnen nach ihnen. Du groſser mächtiger Gott, Jehova der Heerschaaren sein Name, groſs von Rath und mächtig an Thaten, du, dessen Augen offen stehen über alle Wege der Menschenkinder, und der jeglichem thut nach seinem Wandel und nach der Frucht seiner Handlungen, der du Zeichen und Wunder gethan im Lande Aegypten bis auf diesen Tag und an Israel und unter den Menschen.“ Was Jehova an Hadrach und Damascus gesehen habe und nun strafend heimsuche, wird nicht gesagt. Nach Schegg soll אָרָם, welches Paulus ohne irgend einen wahrscheinlichen Grund אֱרָם punctirt und

J. D. Michaelis in אֲרָם *Syrien* umändern möchte, nicht im Gegensatze von Israel die *heidnische* Menschheit bezeichnen, über der Gott wache, wie über Israel, sondern das: *die Stämme Israel* dem אָדָם erweiternd beigefügt sein: „denn Gott wacht über dem Menschen (Hadrach und Damascus) und über allen Stämmen Israels."

„עֵין mit dem folg. Genitiv bezeichnet hier das Auge, das Jemandem in so fern angehört, als es auf ihn gerichtet ist." — Statt מְנֻחָתוֹ *seine Ruhe*, *seine Ruhestätte* hat der Alex. hier מִנְחָתוֹ v. מִנְחָה gelesen, denn er hat θυσία αὐτοῦ, *sacrificium eius* übersetzt. Diese Verwechselung des מְנוּחָה mit מִנְחָה findet sich auch 2 Sam. 14, 17. Der Syr., welcher מְנֻחָתוֹ, ܡܢܚܬܗ *oblatio eius* wiedergiebt, hat entweder auch מִנְחָתוֹ gelesen oder er ist dem alex. Uebersetzer gefolgt. Der Chald., welcher das Suffix in מְנֻחָתוֹ auf Jehova bezog, hat erklärend übersetzt: יְתוּב לְמֶהֱוֵי מֵאַרְעָא בֵּית שְׁכִנְתֵּיהּ (Damascus) *convertetur ut sit de terra domus maiestatis eius.* — Die Worte: כִּי לַיהוָה עֵין אָדָם giebt der Syr. erklärend wieder: ܡܛܠ ܕܠܡܪܝܐ ܓܠܝܢ ܒܢܝ̈ܢܫܐ *domino manifesti sunt homines*, ähnlich der Alex.: διότι κύριος ἐφορᾷ ἀνθρώπους; und der Chald.: אֲרֵי קֳדָם יְיָ גְּלַן עוֹבָדֵי בְּנֵי אֱנָשָׁא אִתְרְעֵי בְּכָל שִׁבְטַיָּא דְיִשְׂרָאֵל *weil vor dem Herrn offenbar sind die Werke* (Thaten) *der Menschen Söhne (Kinder), so hat er Wohlgefallen an allen Stämmen Israels.* Die Uebersetzungen: *auf Jehova sind die Augen der Menschen und aller Stämme Israels gerichtet* (Münster, Vatab., Hezel, Paulus), oder: *Jehovas ist der Quell Adams, der Born der Menschheit und aller Stämme Israels* (v. Hofmann, Schriftbew. II, 2, 526), widerstreiten, wie Köhler richtig bemerkt, dem Zusammenhange.

V. 2: וְגַם־חֲמָת תִּגְבָּל־בָּהּ צֹר וְצִידוֹן כִּי חָכְמָה מְאֹד *Und nach Hamath, welches daran grenzt, Tyrus und Zidon, weil es sehr* (Ew.: *gar zu*) *weise ist.*

Nach Zidon ist zu ergänzen: wird seine (der Last des Wortes Jehovas) Ruhestätte sein. Sacharja will sagen:

„auch Hamath (Ἐπιφάνεια), so wie Tyrus und Zidon wird das Strafgericht treffen.“ בָּהּ bezieht sich nicht auf das Land Hadrach (Neum.), sondern auf Damascus. Durch das : „welches daran grenzt“ wird das am Orontes liegende Hamath mit dem 25 Meilen entfernten Damascus verbunden, um durch diese beiden Städte Syrien zu bezeichnen. So repräsentiren auch Tyrus und Sidon Phönicien, deren Zusammengehörigkeit durch den Singular חָכְמָה bezeichnet wird. Man darf daher nicht mit Vielen erklären : so wie durch die Nähe der Lage, so wird Hamath mit Damascus auch durch die Gemeinschaft des Unglücks verbunden sein. Tyrus und Sidon ist daher so viel als Tyrus mit Sidon, so daſs Sidon als Annex von Tyrus zu betrachten ist und beide eine ideale Einheit bilden. Das כִּי ist auch hier Causalpartikel und nicht in der Bedeutung „quamvis“ zu fassen. Für die causale Bedeutung „weil“ spricht entschieden die Parallelstelle Ezech. 28, 6, wo der Prophet zu dem Könige von Tyrus als Repräsentanten der Phönicier sagt : „Weil du dein Herz dem Herzen Gottes gleich gestellt hast, deshalb bringe ich über dich Fremde.“ An Tyrus wird hauptsächlich gerügt 1) der Weisheitsdünkel, die Einbildung klug und mächtig zu sein, während ihm doch die göttliche Weisheit abgeht; 2) die Sucht, sich bloſs durch äuſsere Mittel, z. B. durch starke Thürme und Mauern zu schützen; 3) die Habsucht. V. 3 wird als Product der Weisheit die starke Befestigung von Tyrus und die Anhäufung von Schätzen bezeichnet. Mit der Weisheit, welche die Weisheit dieser Welt ist, 1 Cor. 1, 20, ist unzertrennlich der Dünkel und die Ueberschätzung verbunden, vgl. Ezech. 28, 4. Ezechiel sagt 28, 4. 5 von der Weisheit der Tyrier : „durch deine Weisheit und durch deine Klugheit hast du dir Macht erworben, und deine Schätze mit Gold und Silber gefüllt. Durch deine Weisheit in deiner Handlung hast du groſse Macht überkommen und dein Herz hat sich erhoben ob deiner Macht.“

Wenn hier nur von Tyrus die Rede ist, so liegt der Grund in dem Vorrange von Tyrus und in der Abhängigkeit des älteren Sidon von demselben. Daſs schon zur Zeit Salmanassars Sidon von Tyrus abhängig war, erhellt aus einem von Josephus (Alterth. IX, 14, 2) mitgetheilten Fragmente Menander's, nach welchen Sidon von Tyrus *abgefallen* war (*ἀπέστησε Τυρίων Σιδὼν καὶ Ἄκη καὶ ἡ πάλαι Τύρος καὶ πολλαὶ ἄλλαι πόλεις, αἳ τῷ τῶν Ἀσσυρίων ἑαυτὰς βασιλεῖ παρέδοσαν*). Diese Abhängigkeit deutet auch Jes. 23, 2 an, wo er sagt, daſs Sidonische Kaufleute Tyrus gefüllt hätten. Gesen. versteht unter „Sidon" Phönicien im Allgemeinen, was zulässig war zur Zeit als Sidon noch die Hauptstadt der Phönicier war. Dieser Sprachgebrauch ist aber für die spätere Zeit nicht zu erweisen. Wie an unserer Stelle so wird auch bei Jes. und Ez. 27, 8 (*die von Sidon und Arvad waren deine Ruderknechte*) in der Weissagung über Sidon an die von Tyrus nur beiläufig angeschlossen und ihr Loos als in das von Tyrus verflochten dargestellt, vgl. Jes. 23, 4. 12; Ezech. 28, 21 ff. Zu Ezech. 27, 8 bemerkt Theodoret: *ὅτι οἱ πάλαι σου ἄρχοντες Σιδώνιοι, νῦν σὺν τοῖς οἰκοῦσι τὴν Ἄραδον τὸν ναυτικόν σου πληροῦσι στόλον, τὰς σὰς ἐρέττοντες ναῦς· οἱ δὲ παρὰ σοὶ ἐπιστήμονες τὸν κυβερνητικὸν λόγον ἀναπληροῦσι.* — Die Worte: כִּי חָכְמָה מְאֹד hat Hieron. erklärend durch *assumpserunt quippe sibi sapientiam valde* wiedergegeben. Der Chald. übersetzt: חָכְלָה־בָהּ wieder erklärend: תְּתוּב לְמֶהֱוֵי מֵאֲרַע בֵּית שְׁכִנְתֵּיהּ *convertetur, ut sit de terra domus maiestatis eius*, und giebt כִּי חָכְמָה אֲמַר wieder: אֲרֵי תְקִיפַת לַחֲדָא *quia confortatae sunt valde*, der Alex. *διότι ἐφρόνησαν σφόδρα, quoniam sapientes fuerint nimis.* — גָּבַל, welches in Kal auſserdem nur noch 2 Mos. 19, 14 und Jos. 18, 20 vorkommt, bezeichnet mit בְּ *angrenzen* und mit dem Accus. *begrenzen, umgrenzen.*

V. 3: וַתִּבֶן צֹר מָצוֹר לָהּ וַתִּצְבָּר־כֶּסֶף כֶּעָפָר וְחָרוּץ כְּטִיט חוּצוֹת *Und Tyrus baute sich Festungswerke* (Ewald: *Thürme,*

Hengst.: *Vesten) und häufte Silber wie Staub an und Gold wie Koth der Gassen.*

Nach diesem Verse waren es die starken Festungswände und sein grofser Reichthum, worauf Tyrus sein Vertrauen setzte, und wodurch es jedem Feinde glaubte widerstehen zu können. Dafs die Tyrier sich jedem Angriffe unzugänglich glaubten, sagt Ezech. 28, 2, wo deren König sich rühmt, im Herzen der Meere zu sitzen. Es waren daher nach Diod. Sic. (17, 40) die Tyrier entschlossen, dem Alexander zu widerstehen, *πιστεύοντες τῇ τε ὀχυρότητι τῆς νήσου, καὶ ταῖς ἐν αὐτῇ παρασκευαῖς.* Als eine reiche und belebte Handelsstadt mit eigenen Königen wird Tyrus (Ezech. 26, 6. 8, vgl. 27, 8. 9), trotzend auf seine starken Mauern (Ezech. 26, 4. 40; 27, 11), im Genusse schwelgend und seiner Meerherrschaft sich stolz überlassend (Ezech. 28, 5) geschildert. Zur Zeit des assyrischen Königs Salmanassar beherrschte es auch Sidon und andere benachbarte Städte. Der Hauptteil der Stadt und der eigentliche Sitz des tyrischen Handels lag damals schon auf der Insel (Jes. 23, 4), welcher von da an die Landstadt Tyrus (*ἡ πάλαι Τύρος* oder *Παλαίτυρος* Diod. Sic. 17, 40, vetus Tyros Curt. 4, 2. 18, Justin. 11, 10. 11) entgegengesetzt wird. Diese Insel, 4 Stadien vom Lande entfernt (Diod. Sic. 17, 40, Curt. 4, 2. 17), aber 30 Stadien nördlicher als die Inselstadt gelegen (Strabo 16, 758), hatte nach Plin. (5, 17) nur 22 Stadien im Umfange, daher man genöthigt war, die Häuser sehr hoch zu bauen (Strabo 16, 757). In ihr befand sich der uralte Herkules-Tempel (Herod. 2, 44, Arr. exped. Alex. 2, 16. 24 und Curt. 4, 2), der auch von den Colonieen mit jährlichen Geschenken beschickt wurde. Die Inselstadt belagerte Salmanassar (Joseph. Antt. IX, 14, 2), nachdem die Landstadt Tyrus sich ihm unterworfen und für seinen militärischen Zweck sogar Schiffe geliefert hatte; er wurde aber zurückgeschlagen und mufste seine fünfjährige Blokade darauf beschränken, die Inselbewohner von den

Bächen und Wasserleitungen des festen Landes abzuschneiden. Jeremias kündigte 25, 27 nun dem Könige Jojakim ihren nahen Untergang an und bald zog Nebucadnesar mit einem Heere gegen die Stadt (Berosus bei Jos. Antt. X, 11, 1) und belagerte sie 13 Jahre lang (Jos. cont. Apion. 1, 21, Antt. X, 11, 1). Aus Ezech. 26, 7. 11 ff.; 27, 26 ff. 36; 28, 8 entnehmen Hengst., de reb. Tyrior. p. 31 sqq., Rosenm. zu Ezech. 26, 7 u. A., daſs sie in die Gewalt der Chaldäer gekommen sei, was aber Gesen. zu Jes. 1, 7. 11 ff., Hitzig, Jesaias, S. 273 ff. zu bestreiten suchen. Vgl. Movers, die Phönicier II, 1, S. 205, Duncker, Gesch. des Alterth. I, 323 f. Zur Zeit der persischen Herrschaft stand Tyrus in einem Abhängigkeitsverhältniſs, vgl. Esr. 3, 7. Während der Kriege des Königs Darius Codomannus mit Macedonien befand sich der König von Tyrus bei der persischen Flotte. Nach der siegreichen Schlacht der Griechen bei Issus zog Alexander der Groſse gegen Phönicien und nahm Sidon ein; dagegen verweigerte, wie schon oben bemerkt wurde, die Inselstadt Tyrus, welche von einer 150 Fuſs hohen Mauer umgeben war (Arr. II, 21), dem Sieger den Einzug. Alexander, hierüber erzürnt, ordnete sogleich eine Belagerung an, die aber erst nach 7 monatlicher Anstrengung der Flotte und der Landarmee, welche letztere auf einem mit auſserordentlicher Mühe vom Continent aus geführten Erddamm operirte, zum Ziele führte (Diod. Sic. 17, 40 sqq., Arr. exp. Alex. 2, 16 sqq., Curt. 4, 2 sqq.) Palätyrus wurde dabei geschleift und die Steine zu Belagerungsarbeiten verwendet (Diod. Sic. 17, 40, Curt. 4, 2. 18). Nach Alexanders Tode kam Tyrus unter die Seleuciden und später unter die Römer (Curt. 4, 4, vgl. Matth. 11, 21; 15, 21; Luc. 6, 17; Apstgsch. 21, 3. 7). Zur Zeit Strabo's war Tyrus noch eine gewerbreiche Seestadt mit zwei Häfen (Arr. 2, 24), besonders berühmt durch ihre Purpurbereitung und Purpurfärberei (Strabo 16, 757, vgl. Joseph. Antt. XV, 14, 1). Der Erddamm,

welchen Alexander hatte bauen lassen, verband die Insel fortdauernd mit dem festen Lande (Plin. 5, 17, Mel. 1, 12). Das jetzige Sur liegt auf einer Halbinsel und füllt kaum zwei Dritttheile der ehemaligen Insel und gleicht einem armseligen Dorfe, Volney, Reis. II, 57 f.; Richter, Wallf. 71; Pococke, Morgenl. II, 161 ff. — Den grofsen Reichthum erwarben sich die Phönicier durch ihren Seehandel von den Colonieen und durch ihren Landhandel. — Der Grund, warum Sacharja zur Bezeichnung der Festung, des Festungswerkes, nicht מִבְצָר, wodurch Tyrus (2 Sam. 24, 7) bezeichnet wird, oder מָעוֹז (Richt. 6, 26; Dan. 11, 7. 10; Jes. 17, 9; Ezech. 30, 15), sondern מָצוֹר gebraucht, liegt vielleicht in der absichtlichen Anspielung (Paronomasie) auf den Namen צֹר von Tyrus. Nach Cocc. und Hengst. soll der Prophet, da מָצוֹר v. צוּר *drängen*, *bedrängen*, *Bedrängnifs*, *Noth* bezeichnet, bei der Wahl Bezug auf צֹר genommen haben. Bei חָרוּץ *feines Gold* (Spr. 3, 14; 16, 16) v. חָרַץ *schimmern*, *glänzen*, hat der Alex. *συνήγαγε*, *congregavit*, ergänzt.

V. 4: הִנֵּה אֲדֹנָי יוֹרִשֶׁנָּה וְהִכָּה בַיָּם חֵילָהּ וְהִיא בָּאֵשׁ תֵּאָכֵל *Siehe, der Herr wird es lassen einnehmen* (S. Schmid, Ew., Hitz.: *verarmen*) *und im Meere seine Befestigung* (Hengst.: *Bollwerke*, Rück.: *seinen Wall*, Ew.: *seine Schätze*, Köhl.: *Macht*) *schlagen, und es wird selbst durch Feuer verzehrt werden.*

Der Prophet verkündigt hier die Eroberung der Stadt Tyrus, die Zerstörung der Festungswerke und die Vernichtung der Stadt durch Feuer. Die Erfüllung dieser Verkündigung berichten die zu V. 3 erwähnten Schriftsteller. — Sacharja sieht im Geiste den Untergang des festen und reichen Tyrus und weiset die Hörer und Leser seiner Verkündigung darauf hin durch הִנֵּה *siehe*. יוֹרִשֶׁנָּה erlaubt eine doppelte Uebersetzung. Da das Hiph. הוֹרִישׁ (v. יָרַשׁ *in Besitz nehmen*, *besitzen*) *in Besitz geben*, *einnehmen*, *besetzen* und v. רִישׁ (*arm sein*, wie הוֹבִישׁ v. בּוֹשׁ) *arm machen*, *verarmen*, wie Niph. 1 Mos. 45, 11; Spr. 20, 13

bedeuten kann, so sind die Uebersetzer und Ausleger hier darüber uneinig, in welcher Bedeutung es zu nehmen sei. Wir möchten der von uns gegebenen Uebersetzung den Vorzug geben. Da mit der Besitznahme von Tyrus auch die der angehäuften Schätze an Gold und Silber (V. 3) verbunden war, so hat der Prophet dieses wohl durch הוֹרִישׁ mit ausdrücken wollen. Hier. hat יוֹרִשֶׁנָּה *possidebit eam*, der Alex. *κληρονομήσει αὐτούς*, *possidebit eos*, der Syr. ܢܘܒܕܝܗ̇ *perdet eam* wiedergegeben. Der Syr. übersetzt הִנֵּה erklärend durch ܡܛܠ ܗܢܐ *propterea*, und חֵילָהּ durch ܩܢܝܢܗ̇ *divitiae eius*. — חֵיל oder חֵל, welches Hier. *munitio*, der Alex. *ὀχυρώματα*, *munitiones* wiedergeben, bezeichnet eig. wie חַיִל *Kraft*, *Stärke*, dann *Heer*, *Heeresmacht* (2 Kön. 18, 17; Obad. 10; Ps. 10, 10) v. חוּל *fest*, *stark*, *kräftig sein*, dann *Befestigung*, *Festungswerke*, *Veste* (2 Sam. 20, 15; Jes. 26, 1; Nah. 3, 8; Klagl. 2, 8). — Für die Uebersetzung des בַּיָּם *im Meere* und nicht mit Maurer, Umb., Theiner, Paulus, Ew., Fürst *εἰς θάλασσαν*, *ins Meer*, spricht die Parallelstelle 10, 11: „er schlägt im Meere die Wellen", indem hier חֵיל wie dort גַּלִּים etwas im Meere Befindliches sein muſs, was geschlagen wird. Dieser Sinn ist, wie Hengst. bemerkt, auch passender, da es sich von selbst verstand, daſs die Bollwerke von Tyrus ins Meer geworfen wurden. Das Vertrauen, was die Tyrier in Betreff der Unüberwindlichkeit hatten, gründete sich auf ihre vermeintliche Klugheit, auf die Festungswerke, die Schätze und Lage im Meere. Die Lage im Meere wird besonders Ezech. 28, 2. 8 und von den Tyriern zur Zeit der Erfüllung von Diod. Sic. durch *κατεγέλων τοῦ βασιλέως εἰ τοῦ Ποσειδῶνος ἑαυτὸν δοκεῖ περιέσεσθαι* hervorgehoben. Gegen die Uebersetzung: *auf dem Meere* (Köhler) spricht, daſs hier von einer Besiegung der Tyrier in einer Seeschlacht nicht die Rede ist. Anstatt אֲדֹנָי haben viele Codd. יְהוָה. Viell. ist אֲדֹנָי mit Rücksicht auf die Bedeutung gewählt.

V. 5 : תֵּרֶא אַשְׁקְלוֹן וְתִירָא וְעַזָּה וְתָחִיל מְאֹד וְעֶקְרוֹן כִּי־הוֹבִישׁ מֶבָּטָהּ וְאָבַד מֶלֶךְ מֵעַזָּה וְאַשְׁקְלוֹן לֹא תֵשֵׁב : *Askalon siehts und fürchtet sich und Gaza und erzittert* (Rück. : *wird kreisen*) *sehr, und Ekron, weil seine Hoffnung* (Rück. : *Zuversicht*) *beschämt wird* (Hitz. : *schmählich täuscht*)*; und umkommen wird der König von Gaza und Askalon wird nicht bleiben* (Rück. : *wohnen*).

In diesem Verse erwähnt der Prophet zuerst den Schrecken, welches der Fall der starken und festen Stadt Tyrus auf die Philistäer machen werde und dann die Eroberung der festen Städte ihres Landes. War Tyrus nicht vermögend, den siegreichen Griechen zu widerstehen, so konnte mit Sicherheit erwartet werden, daſs auch die weniger festen Städte der Philister von denselben würden erobert werden. Da die benachbarten Völker wie die Tyrier die Stadt Tyrus für uneinnehmbar hielten, so konnten die Philister erwarten, daſs Alexander nicht weiter am mittelländischen Meere ziehen und in Philistäa einrücken werde. War aber die mächtige und feste Stadt Tyrus gefallen, so konnten die Philister nicht mehr auf dieselbe ihr Vertrauen setzen und muſsten dasselbe Schicksal erwarten. Widerstand Tyrus, so war zu hoffen, daſs auch mindermächtige Städte widerstehen könnten. Auch beschreibt Jesaia 23 die Furcht, welche der Fall der Inselstadt Tyrus über die benachbarten Völker und Städte machen werde. So V. 5 : „Wenn das Gerücht nach Aegypten gelangt, werden sie erzittern bei dem Gerüchte über Tyrus.“ V. 4 : „Schäme dich, Sidon.“ V. 11 : „Er (Jehova) streckt aus seine Hand über das Meer und erschüttert die Königreiche; und er spricht : nicht sollst du ferner frohlocken, du geschändete Tochter Sidon u. s. w.“. Sehr gut giebt Cyrill Alex. als den Sinn an : *ᾤοντο μὲν γάρ, ὅτι καὶ αὐτοῖς ἰσχύσει πρὸς ἐπικουρίαν ἡ Τυρίων ἰσχύς· ἐπειδὴ δὲ κειμένην τεθέανται, ταύτῃτοι λοιπὸν ἀπωλισθήκασι τῆς ἐλπίδος.* Die groſsen Seestädte Askalon und Gaza werden zweimal mit einander verbunden, aber

so, dafs das erste Mal das nähere Askalon zuerst genannt wird. Auf die nördliche Vierzahl Damascus, Hamath, Tyrus und Sidon folgt hier die westliche. Der Grund, warum die fünfte philistäische Hauptstadt Gath nicht erwähnt wird, liegt wohl in den entsprechenden Stellen Am. 1, 6—8; Zeph. 2, 4; Jerem. 25, 20 und in der Absicht, die Vierzahl nicht zu überschreiten. תֵּרֶא־וְתִירָא scheinen eine beabsichtigte Assonanz (Hitz.) zu enthalten, wie Ps. 10, 4; 52, 8; Jes. 41, 5.

Zu תֵּרֶא ist עַזָּה noch das nachträgliche Subject, und עֶקְרוֹן ein neues Subject zu תֵּרֶא־וְתָחִיל מְאֹד. — Das מֶבָּט für מַבָּט *Hoffnung, Zuversicht*, welche Tyrus den Bewohnern von Ekron war, ist auch auf Askalon und Gaza zu beziehen. Aehnlich heifst es Jes. 20, 5: „sie (die Aegypter) schämen sich Cuschäas, auf das sie hinsehen.“ „Umkommen wird der König von Gaza“, d. i. Gaza wird seine Selbstständigkeit verlieren. Da מֶלֶךְ keinen Artikel hat, so ist Hengst. der Meinung, dafs in den Worten keine Beziehung auf das Vorkommen eines Königs von Gaza liege, wie viele Ausleger annehmen, und durch die Parallelst. Am. 1, 8: „ich rotte aus den Bewohner von Aschdod, den Sceptertragenden aus Askalon“, Jer. 49, 38, wahrscheinlich zu machen gesucht wird. Diese Parallelstellen deuten an, dafs durch das Schwinden des Königs aus der Stadt das gänzliche Herabsinken und die Vernichtung derselben bezeichnet wird, so dafs dies Glied dem letzten: „Askalon wird nicht bleiben“ (d. i. zerstört werden) vollkommen entspricht. Uebrigens darf die Erwähnung eines Königs von Gaza unter der Herrschaft der Perser nicht auffallen, da die Könige der asiatischen Weltreiche die Könige der eroberten Länder in der Regel bestehen liefsen und sie nur tributpflichtig machten. Für die Fortdauer der königlichen Würde in den eroberten Ländern spricht auch, dafs die Könige der grofsen Weltreiche „Könige der Könige“ genannt werden, vgl. Ezech. 26, 7. Erst nach wiederholten Empörungen nahmen die Chaldäer

den Juden und Tyriern ihre Könige. Bei dem Zuge Alexanders wird ungeachtet der Eroberungen der Assyrer, Chaldäer und Perser des Königs von Tyrus und des Königs von Sidon Erwähnung gethan. So wird auch der Befehlshaber der persischen Besatzung in Gasa, Betis, von einem der ältesten Berichterstatter über Alexander, dem unter den ersten Ptolemäern lebenden Hegesias, als *βασιλεὺς* bezeichnet. — Auch Herodot gedenkt (8, 37) unter der persischen Herrschaft der *βασιλεῖς τῆς Συρίας*. — לֹא־תֵשֵׁב *sie* (die Stadt) *wird nicht sitzen*, d. i. bleiben, die Häusermasse wird schwinden. — Der Alex., welcher מֶבָּטָהּ *ἐπὶ τῷ παραπτώματι αὐτῆς* wiedergiebt, scheint מֶחֶטְאָהּ oder מֵחַטָּאתָהּ gelesen oder nach dem Sinne übersetzt zu haben. Der Chald. hat מֶבָּטָהּ wiedergegeben מִבֵּית רוּחְצָנַהּ *a domo confidentiae suae.*

V. 6 : וְיָשַׁב מַמְזֵר בְּאַשְׁדּוֹד וְהִכְרַתִּי גְּאוֹן פְּלִשְׁתִּים *Und wohnen wird zu Asdod der Bastard* (Köhler : *Mischling*, Hengst. : *Gesindel*) *und ich rotte aus den Stolz der Philister.*

Es ist wohl kaum zweifelhaft, daſs der Prophet hier sagen will : bei der Eroberung von Asdod wird ein groſser Theil des Volkes umkommen oder doch vertrieben werden, so daſs sich Fremde in dasselbe niederlassen und mit den Philistäern vermischen werden. Nach der Eroberung sollen die Bewohner Asdods ein Mischvolk sein. Daſs sich nach der Eroberung und Entvölkerung der Städte Philistäas durch Alexander in dasselbe benachbarte Völker, wie die Edomiter während des babylonischen Exils in dem südlichen Theil Judäas, niedergelassen haben, unterliegt kaum einem Zweifel. Dieses Mischvolk konnte der Prophet passend mit dem vielgedeuteten מַמְזֵר *Bastard* bezeichnen. Das Wort מַמְזֵר kommt nur noch 5 Mos. 23, 3 vor, und wird in der Bedeutung „Hurenkind" genommen. Der Alex. giebt es durch *ἐκ πόρνης*, *de scorto*, der Syr. durch ܒܪ ܓܘܪܐ *filius adulterii*, Hier. durch *mamzer*, *hoc est*, *de scorto natus*, der Arab. الزنيم *spurius* wieder; Onkelos

behält das hebr. Wort bei. — An unserer Stelle hat der Alex. *ἀλλογενεῖς*, *alienigenae*, der Syr. ܢܘܟܪܝܐ *exteri*, der Chald. כְּנוּכְרָאִין *quasi alieni*, der Arab. أَنْغُرَبَاءُ ٱلْجِنْسِ *alienigenae*, Hier. *separator* übersetzt.

Nach Ges. soll ממזר 5 Mos. 23, 3 *spurius, nothus*, dagegen an unserer Stelle *Fremdling*, LXX *ἀλλογενής* bezeichnen, weil fremde Völker mit Huren verglichen würden (Jes. 23, 17. 18). Das Stammwort מָזַר sei wahrscheinlich eng verwandt mit נָזַר *absondern*, aber im üblen Sinne *ausstoſsen, verachten*, daher نَزَرَ *verachtet sein*. Im Syr. sei ܡܣܪ Aph. *verachten*, arab. transp. مَسَرَ *verläumden, beschimpfen*; And. nehmen זור, davon מָזֶר *Fremde* und hiervon מַמְזֵר an. Nach Fürst ist das Stammwort מָזַר intr. *sich geschlechtlich, unzüchtig vermischen* (durch Beischlaf, Hurerei), *mischen*, und bezeichnet מַמְזֵר eigentl. *Mischling*, d. h. dessen Vater Judäer und dessen Mutter Philistäerin war, wie aus Zach. 9, 6 erhelle, dann 5 Mos. 23, 3 *Bastard*, von der ungesetzlichen geschlechtlichen Vermischung so benannt, daher auch von der Frucht des Ehebruchs. Auch hat man מַמְזֵר für zusammengezogen aus מֵעַם זָר *aus fremden Volke*, מוּם זָר (Talmud), aus מִצְרִים erklärt, oder, wie bemerkt wurde, vom Stammwort מָזַר = ܡܣܪ *verachten* abgeleitet. Da im folgenden Verse die Bekehrung der Reste der Philister vorherverkündigt wird, so kann: „ich rotte aus den Stolz der Philister", nicht mit mehreren Auslegern bezeichnen: „ich rotte die stolzen Philister aus." Man kann daher den „Stolz der Philister" nur erklären von ihren festen Städten, ihrer Kriegsmacht und ihrem Reichthum, welchen sie verlieren sollen. Philistäa soll seine Macht verlieren und zur Niedrigkeit herabsinken. Dem Ausrotten des Stolzes, welches eine Mitursache der im V. 7 verkündigten Bekehrung ist, entspricht V. 10 die Ausrottung von Roſs und Wagen und Kriegsbogen aus

Israel als eine nothwendige Bedingung der Weltherrschaft, welche es in Christo erlangt.

V. 7: וַהֲסִרֹתִי דָמָיו מִפִּיו וְשִׁקֻּצָיו מִבֵּין שִׁנָּיו וְנִשְׁאַר גַּם־הוּא לֵאלֹהֵינוּ וְהָיָה כְּאַלֻּף בִּיהוּדָה וְעֶקְרוֹן כִּיבוּסִי׃ *Und ich entferne sein Blut* (Ew.: *Blutstücke*) *aus seinem Munde und seine Gräuel zwischen seinen Zähnen weg, daſs auch er übrig bleibt unserem Gott, und er wird wie ein Fürst* (Ew.: *Gaufürst*) *in Juda, und Ekron wie ein Jebusiter.*

Nachdem der Prophet im Vorhergehenden den Philistäern ein schweres Strafgericht vorherverkündigt, verheiſst er in diesem Verse dem Reste derselben die Bekehrung zu dem einen wahren Gott, das Aufhören des Götzendienstes mit seinen Gräueln und die Vereinigung mit dem gläubigen Israel. Jehova will in Zukunft die blutigen Opfer und Gräuel von den Philistäern entfernen und sie wie in alter Zeit die Gibeoniten und Jebusiten in das Bundesvolk aufnehmen. Die Erfüllung dieser Verheiſsung ist im Groſsen und Ganzen erst nach der Ankunft Christi eingetreten. Mögen sich auch seit der Eroberung durch Alexander in den Zeiten des Sacharja bis auf Christus manche Philistäer bekehrt haben, so ist dieses doch nicht vom ganzen Volke geschehen, was hier verheiſsen wird. Daſs sich in Philistäa das Christenthum schnell verbreitete und mehrere Städte schon früh ihre Bischöfe hatten, bestätigt die Geschichte der Kirche. Aehnliche Weissagungen, worin den Heiden nach Ankündigung schwerer Strafgerichte eine dereinstige Bekehrung und die Aufnahme in das Reich Gottes verheiſsen wird, finden sich auch Jes. 19; Hagg. 2, 7. 8 u. a. a. St. Die Strafgerichte und schweren Demüthigungen der Heiden erscheinen als Vorbereitungen ihrer Bekehrung. Was die göttl. Strafgerichte so oft bei dem sündigen Bundesvolke gewirkt haben, das wirkten sie bisweilen auch bei den Heiden. — Die Singularsuffixe, das הוּא und die Worte: „und er wird wie ein Fürst in Juda sein", lassen darüber keinen Zweifel,

dafs in diesem Verse Philistäa oder das philistäische Volk personificirt wird. Das Blut, welches Jehova aus dem Munde entfernen will, bezeichnet nicht das von den Philistäern vergossene Blut der Feinde, namentlich der Israeliten, sondern das Blut der Opferthiere, welches von den abgöttischen Völkern bei den Opfern entweder rein, oder unter dem Wein gemischt getrunken wurde, vgl. J. D. Michaelis, die drei wichtigsten Psalmen von Christo, S. 107 ff.

Der Prophet thut hier eines einzelnen götzendienerischen Gräuels Erwähnung, um individualisirend die Abschaffung des Götzendienstes überhaupt zu bezeichnen. שִׁקּוּצִים *Gräuel* von dem im Kal ungebräuchlichen שָׁקַץ *abscheulich, gräulich sein*, Pi. *verunreinigen, verabscheuen* bezeichnet stets *Götzen*, vgl. Dan. 9, 27; Hos. 9, 10; Hab. 3, 6; Nah. 3, 6; 2 Kön. 23, 24; 2 Chron. 15, 8; Ezech. 20, 7. 8; Jer. 4, 1; 13, 27, weshalb nicht an das Fleisch der Götzenopfer, sondern an die grofse Neigung zu den Götzen zu denken ist. Mögen die Philistäer auch an dem Götzendienst festhalten, wie man mit den Zähnen das Fleisch festhält, so soll er doch entfernt werden. Die Partikel גַּם ist nicht mit mehreren Auslegern auf die Israeliten, von denen nach der häufigen Verkündigung der Propheten bei den über sie ergehenden schweren göttlichen Strafgerichten ein Rest sich bekehren und erhalten werden soll, sondern auf die früher genannten Länder Hadrach, Syrien und Phönicien zu beziehen. Von den Israeliten ist im Vorhergehenden nicht die Rede. Es wird daher durch גַּם *auch* die dereinstige Bekehrung jener Länder angedeutet und Philistäa nur individualisirend angeführt. Dafs dereinst die Heidenwelt in das Reich Gottes eintreten soll, wird V. 10 ausdrücklich verkündigt. Vgl. auch Kap. 14, 9, wo es heifst : „dann wird Jehova König sein auf der ganzen Erde.“ Die Worte : „und er wird ein Stammfürst in Juda“, verkündigen die zukünftige Aufnahme des philistäischen Volkes unter das Bundesvolk und

den Genufs gleicher Rechte. Dieser Gedanke wird so ausgedrückt, als ob sein Repräsentant, sein ideelles Oberhaupt, die Würde eines Fürsten des Bundesvolkes mit gleicher Berechtigung erhalten werde. Aehnlich ist die Ausdrucksweise Matth. 2, 6, wo die Stadt Bethlehem personificirend die „kleinste“ *ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα* genannt wird. Auch schaut Micha 5, 1 Bethlehem im Bilde seines idealen Repräsentanten. Nicht wesentlich verschieden ist der im letzten Gliede: „Ekron wird wie der Jebusiter sein“ ausgedrückte Gedanke. Die von David besiegten Jebusiter, welche die Judäer bis zu seiner Regierung nicht hatten vertreiben können und die daher mit ihnen Jerusalem gemeinschaftlich bewohnten, wurden, nachdem sie die mosaische Religion angenommen hatten, in das Bundesvolk einverleibt und bildeten mit ihm seit jener Zeit ein Volk. Deutlich erhellt dieses aus dem Beispiele Aravnas, des Jebusiters, der nach 2 Sam. 24 und 1 Chron. 21 als angesehener und begüterter Mann unter dem Bundesvolke wohnte und dessen Grundstück von dem von Gott belehrten David zum künftigen Tempelbau bestimmt wurde.

V. 8: וְחָנִיתִי לְבֵיתִי מִצָּבָה מֵעֹבֵר וּמִשָּׁב וְלֹא־יַעֲבֹר עֲלֵיהֶם עוֹד נֹגֵשׂ כִּי־עַתָּה רָאִיתִי בְעֵינָי׃ *Und* (Ew.: *dann*) *ich lagere um mein Haus eine Besatzung* (Ew.: *als Wall*, Hengst.: *gegen Heeresmacht*), *dafs keiner durchziehe und zurückkehre* (Ew.: *keiner ziehe und keiner sich wende*) *und nicht ferner ein Dränger* (Ew.: *Zwinger*) *sie überziehe; denn jetzt sehe ich mit meinen Augen.*

Sind auch die Ausleger über Einzelnes verschiedener Ansicht, so unterliegt es doch keinem Zweifel, dafs dieser Vers der gläubigen Gemeinde, dem Bundesvolke und den mit ihm im Glauben vereinigten Heiden den besonderen göttlichen Schutz und dauerndes Heil verheifst. Man darf aber den göttlichen Schutz nicht auf die Zeit des Feldzugs Alexanders beschränken. In dem göttl. Schutze des Bundesvolkes bei diesem Feldzuge lag vielmehr nur der An-

fang eines weiter gehenden Heils. In dem angegebenen Sinne unsern Vers fassend, ist der Uebergang zum folgenden leicht. Da חָנָה *sich niederlassen, sich lagern* bedeutet, so sind die Worte : וְחָנִיתִי לְבֵיתִי מִצָּבָה eig. *ich lagere mich um* (eig. *für*) *mein Haus als Besatzung* zu übersetzen. לְבֵיתִי *für mein Haus*, d. i. zu Gunsten, zum Schutze meines Hauses. Unter „Haus Jehovas" ist zunächst nicht das Volk, sondern der Tempel, und dann, da dieser als der gastliche Wohnsitz von Israel betrachtet wird, 3, 7; 7, 2, bildlich das Volk Jehovas, welches darin weilt, zu verstehen, vgl. 4 Mos. 12, 7; 1 Petr. 2, 5; 3, 3. 6; 10, 21; 1 Timoth. 3, 15. — Dafs „Haus" häufig tropisch die Bewohner des Hauses, als Familie, Kinder und die übrigen Hausbewohner (1 Mos. 7, 1; 12, 17; 42, 19; 50, 4) bezeichnet, ist bekannt.

מִצָּבָה, welches der Alex. *ἀνάστημα, statio, elevatio*, der Syr. ܡܩܝܡܐ *praefectum*, Hier. *ex iis qui militant mihi*, der Arab. قوّاما *fulcrum*, Ges. : *Besatzung*, Fürst : *Kriegesschutz*, mit dem Beifügen, dafs besser mit der Masora מִן צָבָא *wider den Heereszug* (Ibn. Esra, Kimchi) gelesen werde, Rück. : *Besatzung*, Ew. : *Wall*, Hitz. : *wider Heereszug* wiedergeben, wird hiernach verschieden erklärt. Diejenigen, welche die Texteslesart und die Punktation für richtig halten, halten מִצָּבָה entweder für ein Nomen, welches v. נָצַב *stellen* gebildet ist, wie מַצָּבָה, מַצֶּבֶת, מַצֵּבָה, oder für ein aus צָבָה und der Präposition מִן zusammengezogenes Wort, und nehmen dann צָבָה für gleichbedeutend mit צָבָא, welches das Kri hat. Allein צָבָה kommt sonst für צָבָא nie vor, und man kann daher nicht geradezu mit Hengst. behaupten, dafs צָבָה nur eine verschiedene Schreibung für צָבָא *Heer* sei. — Es ist daher wohl das Sichere מִצָּבָה = מִנְּצָבָה für ein Infinitivnomen v. נָצַב in der Bedeutung : *Besatzung* zu nehmen. Das מִן, welches mit עָבַר und שׁוּב verbunden ist, bezeichnet öfters vor dem Infinitiv : *so dafs nicht, ne, quominus* (2 Mos. 31, 29; 32, 7; Jos. 8, 11; 1 Sam. 8, 7; Jes. 24, 10 u. a.). Mehrere

Ausleger erklären מֵעֹבֵר und מִשָּׁב von den Durchzügen der erobernden Völker gegen andere Staaten, namentlich gegen Aegypten, bei welchen das Bundesvolk viel zu leiden hatte. 2 Mos. 32, 27; Ezech. 35, 7; Sach. 7, 14 werden diese Ausdrücke von einem Verkehre überhaupt gebraucht. Die Worte: „und nicht ferner ein Dränger sie überziehe", deuten an, dafs das Bundesvolk in der Gegenwart von den Persern oder unter der persischen Herrschaft von ihren benachbarten Feinden, wie einst in Aegypten (2 Mos. 3, 7), Manches zu leiden hatte. Das עַתָּה ist nicht sowohl auf die Zeit, wo der Prophet diese Worte aussprach, als auf die Zeit der Erfüllung zu beziehen. Von der Zukunft konnte der Prophet, da ihm diese als Gegenwart erschien, so sprechen, wie er hier thut. Das עַתָּה kann auf die geschaute Zeit, die ihm eine ideelle Gegenwart war, bezogen werden. Es läfst sich hier eine Beziehung auf Jer. 7, 11: „Ist denn eine Höhle von Verbrechern dies Haus, über dem mein Name genannt wird, in euren Augen? Siehe, so sehe auch ich, spricht Jehova," nicht verkennen. Der Erfolg bewährte dort das רָאִיתִי. „Jehova schaut aber nicht blofs, wann in, sondern auch wenn an seinem Hause Unziemliches geübt wird," Hengstenb. — Der chald. Paraphrast giebt von unserem Verse, wie so oft im letzten Theile des Sacharja, wieder eine erklärende Uebersetzung: וְאַשְׁרֵי בְּבֵית מַקְדְּשִׁי שְׁכִינַת יְקָרִי וְתַקּוֹף דְּרַע גְּבוּרְתִּי כְּשׁוּר דְּאֶשָּׁא מוּקַּף לַהּ סְחוֹר מִדְּעָדֵי וּמִדְּתָאֵב וְלָא יֶעְבַּר עֲלֵיהוֹן עוֹד שׁוּלְטָן אֲרֵי כְעַן גְּלֵית גְּבוּרְתִּי לְאוֹטָבָא לְהוֹן *Et habitare faciam maiestatem gloriae meae in domo sanctuarii mei: et fortitudo brachii potentiae meae erit sicut murus ignis in circuitu eius propter transeuntes et redeuntes: et non transibit per eos amplius tyrannus, quia nunc conspicuam feci potentiam meam ut benefaciam eis.*

Die folgenden Verse 9 und 10, wo von dem Messias und seinem Reiche die Rede ist, haben wir in unserem Commentar über die messianischen Weissagungen in der

zweiten Hälfte des vierten Bandes, S. 88—129 ausführlich erklärt, weshalb wir keine Erläuterung derselben hier geben.

Kap. 9, 11—17.

Kap. 9, 11 beginnt ein neuer Abschnitt, in welchem Sacharja den Kampf des Bundesvolkes mit seinen mächtigen Feinden und Unterdrückern, den Griechen, welche es unter Jehovas Beistand besiegt, verkündigt und ihm Heil und Glück verheifst (11—17). Das Bundesvolk soll daher Jehova, seinen mächtigen Schutzgott, der bereit sei, das Erbetene, ja selbst den zu einem reichlichen Ertrag der Ernte erforderlichen Regen zu geben, um sein Glück anflehen, indem Abgötterei und die Leitung gottloser Hirten die Ursache seiner Zerstreuung unter die Völker gewesen seien. Wenn Israel sich zu Jehova wende, seinen Beistand erflehe und auf ihn sein Vertrauen setze, so werde er es mit Heldenmuth erfüllen, es sammeln, vermehren und ihm Sieg über seine Feinde verleihen, die Hindernisse seines Glückes, namentlich die schlechten Hirten entfernen und ihm gute Hirten geben (10, 1—12). Dafs dasjenige, was der Prophet hier von den zukünftigen Schicksalen des Bundesvolkes weissagt, sich zunächst auf die makkabäischen Zeiten und auf die Kämpfe mit den Seleuciden und anderen Feinden beziehe, werden wir bei der Erklärung der einzelnen Verse noch näher darthun. Die nächste Beziehung auf die makkabäischen Zeiten schliefst aber die Beziehung auf die messianischen nicht aus. Bei der Schilderung des zukünftigen Heils, welches dem Bundesvolke bevorsteht, werfen die Propheten nicht selten den Blick auf die messianischen Zeiten und verbinden das nähere mit dem entfernteren gröfseren Heile. Es fällt daher auch hier der Blick des Propheten auf die messianischen Zeiten, indem derselbe eine Zukunft des Bundes-

volkes schildert, welche erst nach Christi Ankunft eingetreten ist.

Bei dem ersten Blick kann es auffallend erscheinen, dafs der Prophet, nachdem er V. 1—8 von dem Zuge Alexanders und von der Bewahrung des Bundesvolkes bei demselben und V. 9 u. 10 von der messianischen Zeit gesprochen, V. 11 wieder von der messianischen Zeit in die vorhergehende übergeht. Es scheint, dafs es angemessener gewesen wäre, wenn der Prophet von der Verkündigung des Zuges Alexanders zu den makkabäischen Zeiten übergegangen wäre und so die wirkliche Zeitfolge der Begebenheiten beobachtet hätte. Die Ursache, warum der Prophet die Schilderung beider Begebenheiten trennt und V. 9 u. 10 eine messianische Verkündigung zwischen beiden einfügt, liegt nicht, wie Jahn meint, in dem Gegensatze des grofsen Friedensfürsten gegen den V. 1—8 geschilderten Eroberer, sondern darin, dafs der Uebergang bei dem von messianischen Hoffnungen erfüllten Propheten von jedem niederen Heile zu dem messianischen, dem letzten und höchsten, leicht war, und dafs derselbe in der Schilderung der zukünftigen Schicksale des Bundesvolkes, welches vor seinem geistigen Auge sich in der Gegenwart darbot, von den näheren zu den entfernteren und von diesen wieder zu den näheren Begebenheiten leicht übergehen konnte. Wenn wir ferner beachten, dafs die messianische Verkündigung V. 9 u. 10 wie V. 7, vgl. mit V. 10 zeigt, in einem inneren Zusammenhange mit den V. 1—8 verkündigten Strafgerichten über die Heiden steht, und diese Gerichte als eine Vorbereitung auf das messianische Heil erscheinen, so verliert der Uebergang des Propheten von der Schilderung des Zuges Alexanders und der Verschonung des Bundesvolkes alles Auffallende. Was unser Abschnitt verkündigt, wird schon V. 10 vorausgesetzt, indem nach demselben Ephraim mit Juda im Lande Jehovas wieder vereinigt erscheint, Israel Wagen und Rosse hat und mit Kriegesbogen bewaffnet ist (10, 3. 4. 5). Da diese Ver-

hältnisse zur Zeit des Sacharja nicht bestanden und vorausgesetzt werden, so lag es nahe, darauf näher einzugehen.

V. 11 : גַּם־אַתְּ בְּדַם־בְּרִיתֵךְ שִׁלַּחְתִּי אֲסִירַיִךְ מִבּוֹר אֵין מַיִם בּוֹ׃ *Auch du* (Ew. : *schon*) *um deines Bundesblutes willen entlasse ich deine Gefangenen aus der Grube* (Rück. : *Baumgrube*), *worin kein Wasser.*

In diesem Verse giebt Jehova dem Bundesvolke die Verheifsung, dafs er dasselbe wegen des unter blutigen Opfern am Sinai geschlossenen Bundes aus seiner Noth und seinem grofsen Elende befreien werde. Jehova will sich wegen seines mit dem Volke geschlossenen Bundes des unglücklichen und hülfsbedürftigen Volkes annehmen und dasselbe erretten. Da der Bund mit dem ganzen Volke geschlossen wurde und ihm das Bundesblut angehörte (2 Mos. 24, 8; Ps. 50, 5), so kann die Rede nicht an einen Theil des Volkes (Hitz.), sondern mufs an das ganze Volk gerichtet sein. Wäre nur von einem Theile desselben die Rede, so müfste dieses näher bezeichnet werden. Viele Ausleger finden hier einen Gegensatz gegen die im Vorhergehenden den Heiden angekündigten Segnungen, so dafs der Prophet sagen wolle : „Glaube nicht etwa, Zion, dafs Jehova dich deshalb vernachlässigen werde; vielmehr wird er für dich ganz besondere Sorge tragen.“ Dagegen spricht aber, dafs in den beiden vorhergehenden Versen sich die Verheifsungen nur auf das Bundesvolk und auf die Heidenvölker nur insofern beziehen, als die verheifsene Ausdehnung des Reiches über dieselben, auch für das Bundesvolk eine Wohlthat war. Der König Zions (Ps. 2, 6. 8) ist es, dessen Herrschaft sich über die ganze Erde erstreckt und an dessen Herrlichkeit auch sein Volk Antheil nimmt.

Das Pronom. separat. אַתְּ steht hier emphatisch, und גַּם־אַתְּ *auch du* ist s. v. a. : *auch, was dich anlangt*, d. i. obgleich du dich in der Grube ohne Wasser, in dem Zustand der Noth und Hülfsbedürftigkeit befindest, so will

ich dich doch wegen deines Blutbundes erretten. Moses hatte das Volk mit dem Blute der Opferthiere unter den Worten : „sehet, das ist das Blut des Bundes, den Jehova mit euch macht, über allen diesen Worten (2 Mos. 24, 8) besprengt.“ Durch den symbolischen Act des Blutsprengens wurde, da das Blut Zeichen und Mittel der Entsündigung war, das Volk in feierlicher Weise für ein gereinigtes (3 Mos. 17, 11; Hebr. 9, 18 ff.), d. i. ein solches erklärt, dem Vergebung der Sünde zu Theil wird und das sich des Schutzes Jehovas zu erfreuen hat. Das Bundesblut war Israel, so lange es nicht durch Frevel an den von Gott gestellten Bedingungen seine Verheifsungen unkräftig machte, ein sicheres Unterpfand der Errettung aus aller Noth. Da hier von einer in Zukunft dem Bundesvolke zu gewährenden Befreiung und Errettung die Rede ist, so ist שִׁלַּחְתִּי ein praet. prophet. Der Ausdruck : „Grube ohne Wasser“ ist wohl gewählt im Hinblick auf Joseph 1 Mos. 37, 24, der auch Ps. 105 als Typus seines Volkes erscheint; vielleicht hatte Sacharja auch Jeremias 38, 6 vor Augen, zu welchem jener in einem nahen Verhältnisse steht. Verschiedener Ansicht sind die Ausleger darüber, ob „Grube“ eine bildliche Bezeichnung der *Gefangenschaft* (Hitzig u. A.), oder eine Bezeichnung der tiefsten Noth und des Elendes sei. Für die zweite Bezeichnung sprechen Ps. 40, 3 und Klagl. 3, 53 und Jes. 42, 22, wo das Bild des Kerkers zur Bezeichnung des tiefsten Elendes sich findet. Dafs „Grube“ nicht eine bildliche Bezeichnung der Gefangenschaft, sondern des tiefsten Elendes und Unglücks sei, dafür spricht auch der Gegensatz V. 12, wo Festung bildlich Glück und Sicherheit bezeichnet. Dieser Gegensatz findet sich auch Ps. 40, 3. Dafs nicht an die Gefangenschaft zu denken sei, zeigt auch V. 13, wonach das Bundesvolk aus der Noth durch einen siegreichen Kampf, welchen es im heil. Lande nach dem Folgenden führt, befreit werden soll. Man kann daher nicht an einen hülflosen Zustand, in welchem das Volk sich im Exile

befindet, denken. Hierzu kommt, daſs die Annahme, es sei hier vom Exile in einem fremden Lande die Rede, eine der beiden unrichtigen Hypothesen, entweder die Beziehung von V. 11 auf etwas Vergangenes, oder die Unechtheit des zweiten Theiles voraussetzt. Wie über die Bezeichnung der Grube eine Verschiedenheit der Ansicht bei den Auslegern sich findet, so ist dieses auch der Fall in Betreff der Zeit, welche der Prophet im Auge hat. Nach dem Vorgange einiger Väter denken mehrere Ausleger an den elenden Zustand des Bundesvolkes nach Christi Ankunft, woraus dieser es befreien soll. Dieser Erklärung steht aber entgegen, daſs die V. 12 verheiſsene Errettung nach V. 13 in einem siegreichen Kampfe gegen die Griechen bestehen soll. Es kann daher nach dem Zusammenhange von V. 11—13 die Noth wenigstens zunächst keine andere sein, als die Bedrängung durch die Seleuciden im syrischen Reiche. Die Gefangenen sind dann die von den Griechen hart Bedrängten und in groſse Noth Gebrachten des Bundesvolkes. Zu der Annahme, daſs der Prophet von der messianischen Zeit plötzlich zu einer früheren, also von einer höheren geistigen zu einer niederen körperlichen übergehe, ist man nicht berechtigt. Noch weniger ist man berechtigt, unseren Abschnitt mit mehreren Auslegern allegorisch zu deuten. Nach Theodoret und Marck, welche das Unzulässige der Erklärung des V. 13 von der messianischen Zeit einsehen, soll der Prophet V. 13, nachdem er im Vorhergehenden von der messianischen Zeit geweissagt hat, zur Schilderung der makkabäischen Zeiten übergehen. Allein V. 13 ff. kann man nicht auf Anderes beziehen, als die beiden vorhergehenden Verse, mit denen sie durch כִּי eng verbunden sind. Consequenter sind daher Cyrillus Alex., Coccejus, Chr. B. Michaelis, welche den ganzen Abschnitt auf dieselben Zeiten beziehen. Nach vielen älteren Auslegern, Hier., Theod., Cyril., Remig., Rupert., Lyr., Vatablus, C. a Lap. u. A. soll sich V. 11 auf V. 9 beziehen und

von dem von Christi am Kreuze vergossenen Bundesblute die Rede sein und die Grube den limbus patrum bezeichnen, woraus Christus die darin Befindlichen befreit habe. Diese Erklärung ist aber aus mehreren Gründen ganz verwerflich. Zuvörderst pafst hier diese Weissagung von Christi Leiden und Tod nicht zu dem Vorhergehenden. Zweitens kann von Christus nicht wie vom Volke das Femininum אַתְּ *du*, und das Suffix ־ֵךְ in בְּרִיתֵךְ gebraucht werden. Auch würde drittens diese Erklärung שִׁלַּחְתָּ statt שִׁלַּחְתִּי fordern. Hier eine Verwechselung des Textes durch die Juden anzunehmen, verbieten mehrere wichtige Gründe. Der Syr., welcher אֲסִירַיִךְ, ܐܣܝܪ̈ܝܟܝ wiedergiebt, hat das Suffix übergangen.

Der Chald. hat diesen Vers wieder erklärend übersetzt: אַף אַתּוּן דִּי עַל דְּמָא אִתְגְּזַר לְכוֹן קְיָם פְּרָקִית יַתְכוֹן מִשִּׁעְבּוּד מִצְרָאֵי סַפְּקִית צָרְכֵיכוֹן בְּמַדְבְּרָא צְדִי הוּא כְּגוֹב רֵיקָן דְּלֵית מַיִן בֵּיהּ *vos quoque quibuscum in sanguine sancitum est pactum, redemi vos de subiectione Aegyptiorum : tribui vobis necessaria in deserto quod erat desolatum sicut lacus vacuus in quo non sunt aquae.*

V. 12 : שׁוּבוּ לְבִצָּרוֹן אֲסִירֵי הַתִּקְוָה גַּם־הַיּוֹם מַגִּיד מִשְׁנֶה אָשִׁיב לָךְ : *Kehret zurück zur steilen Höhe* (Rück. : *Veste*, Ges. : *zum festen Platze*, Hengst. : *zur Festung*, Ew. : *zum Trocknen*), *ihr Gefangenen der Hoffnung; auch heute verkündige ich; das Doppelte vergelte ich dir* (Rück. : *zwiefach werde ich dir ersetzen*).

In diesen Worten verheifst Jehova den hart Bedrängten und Hülflosen nicht nur Befreiung, Sicherheit und Glück, sondern auch reichlicheren Ersatz für das verlorene frühere Glück. Jehova will das Verlorene doppelt zurückgeben. „Kehret zurück" steht hier für : „ihr werdet zurückkehren." Die Aufforderung zur Rückkehr zeigt an, dafs seine Befreiung und sein Glück mit von seinem Wollen abhänge. Aehnlich heifst es 10, 1 : „*fordert* von Jehova Regen", d. i. ihr dürfet nur Regen fordern. — Durch die

Anrede : „Gefangene der Hoffnung“ macht der Prophet das Volk auf den mit Jehova geschlossenen Bund und die Verheifsungen aufmerksam, welche ihm auch in dem gröfsten Elende eine Bürgschaft seiner dereinstigen Errettung geben. — Die steile Höhe (Festung), welche im Gegensatze zur Grube steht, ist hier wie in zahlreichen anderen Stellen der Fels, Berggipfel u. s. w., Bild der Sicherheit und des Glücks. — גַּם־הַיּוֹם erklärt Ewald sehr gut : „auch heute noch, aller drohenden Lagen ungeachtet.“ Das Doppelte, was Jehova zurückgeben will, ist das Glück, was es früher besessen. Eben so heifst es Jes. 40, 2 : „dafs sie (die Stadt Jerusalem) empfängt von Jehova *Doppeltes* für alle ihre Sünden“ (61, 7). — Der Chald. übersetzt wieder umschreibend : תּוּבוּ לְמֶהֱוֵי כְּרַכִּין תַּקִּיפִין אֲסִירַיָּא דִּמְסַבְּרִין לְפוּרְקָנָא אַף יוֹמָא דֵין אֶשְׁלַח לְחַוָּאָה לְכוֹן דִּי עַל חַד תְּרֵין בְּטָבְוָן דִּי אֲמָרִית לְכוֹן אַיְתֵי לְכוֹן *convertimini ut sitis sicut civitates munitae, o vincti qui sperastis redemptionem : hodie quoque mittam ad nuntiandum vobis, quod duplicia bonaquae dixi vobis, adducam vobis.* Der Syr., welcher שׁוּבוּ durch ܩܘܘ *manete* wiedergiebt, hat שְׁבוּ v. יָשַׁב gelesen. — בִּצָּרוֹן, welches im Gegensatze zu בּוֹר V. 11 steht, bezeichnet, da es v. בָּצַר *abschneiden* gebildet ist, eig. *Abgeschnittenes*, *Steiles*, daher *steile Höhe*, *Feste*, *Burg*, Hier. *munitio*, der Alex. *ἐν ὀχυρώμασι*, *in munitionibus*, der Syr. ܒܚܣܢܐ *in arce.* Der Alex., welcher גַּם־הַיּוֹם מַגִּיד מִשְׁנֶה אָשִׁיב לָךְ übersetzt *καὶ ἀντὶ μιᾶς ἡμέρας παροικεσίας τοῦ διπλᾶ ἀνταποδώσω σοι*, *et pro una die peregrinationis tuae duplicia reddam tibi*, hat statt מַגִּיד falsch מָגוּר oder מְגוּרִים שְׁנַיִם gelesen und das מ von מִשְׁנֶה mit מָגוּר verbunden. שְׁנַיִם wird auch 2 Mos. 22, 4 *διπλᾶ* und V. 7. 9 *διπλοῦν* wiedergegeben. Der Syrer, welcher jene Worte ܡܚܠܦ ܚܕ ܝܘܡ ܕܬܘܬܒܘܬܟܝ ܐܦܪܥ ܠܟܝ ܐܢܐ ܥܦܝܦܐ wiedergiebt, hat entweder מַגִּיד übergangen, oder אֶחָד statt מַגִּיד gelesen und לָךְ wie der Chald. im Plural wiedergegeben.

V. 13 : כִּי־דָרַכְתִּי לִי יְהוּדָה קֶשֶׁת מִלֵּאתִי אֶפְרַיִם וְעוֹרַרְתִּי בָנַיִךְ צִיּוֹן עַל־בָּנַיִךְ יָוָן וְשַׂמְתִּיךְ כְּחֶרֶב גִּבּוֹר׃ *Denn ich spanne mir Juda, fülle den Bogen mit Ephraim, und rege auf* (Rück. : *erwecke*) *deine Söhne, Zion, wider deine Söhne, Javan, und mache dich gleich dem Schwerte eines Helden.*

Der Prophet verkündigt in diesem Verse einen unter Jehovas Beistande zu führenden siegreichen Kampf des Bundesvolkes mit den feindlichen Griechen Syriens zu den Zeiten der Makkabäer. Das heldenmüthige Bundesvolk, welches durch die beiden Hauptstämme Juda und Ephraim bezeichnet wird, soll die Griechen, welche unter mehreren syrischen Königen, namentlich unter Antiochus Epiphanes, bittere Feinde desselben waren, und dasselbe in Noth und Elend brachten, völlig besiegen. Daſs der Prophet hier von den Siegen der Juden über die Griechen zur Zeit des Antiochus weissage, meint auch der h. Ephräm, indem er bemerkt: ܝܗܒܬ ܩܫܬܝ ܠܒܝܬ ܝܗܘܕܐ ܠܡܬܪܘܡܘ ܠܒܢܝ ܨܗܝܘܢ ܥܠ ܕܝܘܢ ܐܢܛܝܘܟܘܣ ܓܢܒܪܝ ܡܫܘܚ *Ich gebe meinen Bogen den Söhnen Judas* (eig. *denen des Hauses Juda*), *indem ich beschlossen habe, die Söhne Zions über die Söhne der Griechen, die Krieger des Antiochus zu erheben.* Nach Ephräm werden Juda und Ephraim hier ein scharfes Schwert genannt, weil sie mit unerschrockenem Muthe die Heiden angreifen und zerstreuen. Dieses verkündigte auch schon lange vor Sacharja Daniel 11, 32; 12, 1 ff. — Daſs diese Verkündigung das von Gott über die Zukunft belehrte Bundesvolk mit Trost erfüllen und ihm Muth und Kraft im Kampfe geben muſste, bedarf kaum der Erwähnung.

Der Prophet bezeichnet hier Juda als den von Jehova gespannten Bogen und Ephraim als den von ihm abgeschossenen Pfeil, um dadurch den Gedanken auszudrücken, daſs Jehova durch sein Volk selbst dessen Sache führen und es als seine Waffe in dem heil. Kriege bedienen werde. Daſs das hier dem Bundesvolke Verheiſsene sich in den Zeiten von Sacharja bis Christi Ankunft ereignen soll,

erhellt aus V. 10, welcher eine Vernichtung der Macht Ephraims und Jerusalems vor der Ankunft des Messias verkündigt. Ist es auch nicht zweifelhaft, daſs Sacharja zunächst von dem Kriege des Bundesvolkes mit den feindlichen Seleuciden weissagt, so kann man doch auch diesen äuſseren Kampf als ein Vorspiel eines erhabenen Kampfes betrachten, den später das gläubige Bundesvolk mit geistigen Waffen gegen Javan siegreich kämpfte. קֶשֶׁת ist nach den Accenten mit dem Folgenden und nicht mit Rückert und vielen anderen Auslegern mit dem Vorhergehenden zu verbinden. Man darf um so weniger die Auctorität der masoretischen Accentuation hier gering achten, weil מִלֵּאתִי das eine seiner beiden Objecte verlieren würde und ein auf קֶשֶׁת sich beziehendes Suffix haben müſste. Da von dem Bogen in derselben Zeit nur ein Pfeil abgeschossen werden kann und derselbe voll ist, wenn einer darauf gelegt ist, so hat der Ausdruck: „den Bogen mit einem Pfeile füllen" nichts Auffallendes. Eine nicht geringe Schwierigkeit haben die Worte: „ich rege auf deine Söhne, Zion u. s. w." denjenigen Auslegern gemacht, welche unseren Abschnitt nicht auf die makkabäischen Zeiten beziehen. Viele ältere Ausleger, welche, wie Theodoret, unseren Abschnitt allegorisch erklären, nehmen an, daſs die Griechen hier synekdochisch für alle Heidenvölker, namentlich die heidnischen Philosophen, ständen, welche durch das Evangelium bezwungen werden sollten (1). Es ist nun allerdings öfters der Fall, daſs die Propheten aus dem Allgemeinen etwas Besonderes hervor-

---

(1) Nach Theodoret verheiſst der Prophet hier den Nachkommen Judas und Ephraims unter bildlichen Ausdrücken höhere geistige Gaben und Kräfte, wodurch sie menschliche Weisheit besiegen und Christo unterwerfen können, was auch Paulus 2 Cor. 10, 4. 5 sage. Diese geistigen Kämpfe und Siege sind ihm auch durch die Siege des Bundesvolkes, der Söhne Zions, gegen die Griechen (Seleuciden) schon vorgebildet.

heben, um das Ganze zu bezeichnen. In diesem Falle der Repräsentation ist aber ein Grund vorhanden und die Individualisirung deutlich. So kann z. B. ein Volk individualisirend für alle Feinde des Reiches Gottes stehen, welches nicht vor oder doch zur Zeit des Propheten in einem feindlichen Verhältnisse zu demselben gestanden hat, oder doch zu ihrer Zeit wirklich furchtbar war oder doch schien. Dieses war nämlich der Fall mit den Edomitern, den Nationalfeinden Israels, welche von den Propheten zur Bezeichnung aller Feinde genannt werden.

Nicht geringe Schwierigkeit hat die Erwähnung eines Kampfes des Bundesvolkes mit den Griechen den rationalistischen Auslegern gemacht, welche annehmen, dafs die Propheten stets nur von dem geweissagt haben, was innerhalb des politischen Horizontes ihrer Zeit lag. Zur Zeit des Sacharja, wo die Perser die grofse Weltmacht besafsen, konnte an einen Kampf mit den Griechen nicht gedacht werden. Noch gröfser wird die Schwierigkeit, wenn mit Hitzig und Anderen unsere Weissagung in die Zeiten des Ussia gesetzt wird. Forberg ist der Meinung, dafs die Ankündigung eines Krieges gegen die Griechen auch zur Zeit des Ussia gar nicht befremde, wenn man nur Am. 1, 9. 10; Joel 4, 4—7 vergleiche. Allein diese Stellen handeln gar nicht von einem Kriege des Bundesvolkes mit den Griechen. Es wird hier Griechenland nur als eins der entfernten Länder genannt, in welches die Tyrier, welchen allein das göttliche Strafgericht verkündigt wird, einzelne jüdische Gefangene als Sklaven verkauft hatten. Nach Flügge soll Javan eine Bezeichnung von *Damascus* und *Hamath* 9, 1 sein. In einem besonderen Excurse suchte er zu beweisen, dafs die rein hebräischen Schriftsteller überhaupt nie Griechenland unter Javan verstanden haben. Allein Alles, was derselbe für seine Meinung anführt, ist ohne Beweiskraft. Dafs der Name יָוָן, bei den Syriern ܝܘܢܐ, ܝܘܢ, ܝܘܢ, daher ܝܘܢܝܐ

ein Grieche, bei Homer *Jaon und Jaones*, Griechenland im weiteren Sinne bezeichne, erhellt aus Dan. 8, 21, wo Alexander König von Griechenland genannt wird. Vgl. 1 Mos. 10, 2; Jes. 66, 19; Ezech. 27, 13; 1 Chron. 1, 5. 7 und Boch. Phaleg III, 3. Hitzig behauptet, dafs der Krieg nicht von den noch in Jerusalem, sondern von den in Javan lebenden Zioniten, welche sich gegen ihre Unterdrücker empören, geführt werden solle. Allein dagegen spricht Joel 4, 6, wo nur von den Söhnen Judas und Jerusalems die Rede ist, und an unserer Stelle sind es Juda und Ephraim, die beiden das ganze Bundesvolk bezeichnenden递theile, welche den Nationalkampf führen sollen. Und nach V. 16 und 10, 1 ist der Schauplatz des Kampfes nicht Griechenland, sondern das Land Jehovas, Palästina. Und wie hätte dem Propheten auch nur einfallen können, dafs die wenigen nach Griechenland verkauften jüdischen Sklaven einen siegreichen Kampf mit ihren Unterdrückern würden führen können? Hierzu kommt, dafs bei Joel die Griechen auch gar nicht als Feinde des Bundesvolkes erscheinen und von einem Kriege gar nicht die Rede ist. Denn es heifst dort in der Weissagung gegen Tyrus, Sidon und Philistäa : „Und die Söhne Judas und die Söhne Jerusalems habt ihr verkauft den Söhnen der Griechen, um sie zu entfernen von ihrer Grenze. Siehe, ich erwecke sie von dem Orte, dahin ihr sie verkauft habt, und erstatte euch eure Gabe auf euren Kopf." Rosenm. nimmt an, dafs die Griechen hier metonymisch für die heidnischen Feinde des Bundesvolkes überhaupt stehen, indem die Macedonier sich zur Zeit des Propheten zu solcher Macht erhoben hätten, dafs sie alle Bewohner von Westasien mit Schrecken erfüllten. Diese Annahme findet schon in dem Gesagten ihre Widerlegung. Wie hätte Sacharja dazu kommen sollen, zu einer Zeit an die Griechen zu denken, wo die Perser einen grofsen Theil Asiens beherrschten und die Macht der Griechen jenen gegenüber damals nur schwach und unbedeutend war. Eichhorn

hat sich durch seine Ansicht über die Propheten des A. T. sogar zu der Behauptung verleiten lassen, dafs unsere Weissagung in die Zeit nach Alexander dem Grofsen gehöre, als die Griechen das mächtigste Volk in Vorderasien waren. Unrichtig hat auch der Syrer, wie einige andere Ausleger קֶשֶׁת mit דָּרַכְתִּי verbunden, denn er übersetzt: ܡܛܠ ܕܡܬܚܬ ܩܫܬܝ ܥܠ ܝܗܘܕܐ *denn ich spanne meinen Bogen gegen Juda und fülle* (ihn) *wider Ephraim.* וְעוֹרַרְתִּי hat der Syr. ܘܫܕܝܬ *et iaculatus sum* filios tuos in filios tuos Javan. — Der Chald. giebt diesen Vers wieder: אֲרֵי תַּקְפִית קֳדָמַי דְּבֵית יְהוּדָה כְּקֶשֶׁת מְתִיחָא בְּבֵית אֲזֵינַן מַלִּית גְּבוּרָא בֵּית יִשְׂרָאֵל וַאֲגַבַּר בְּנַךְ צִיוֹן עַל בְּנֵי עַמְמַיָּא וַאֲשַׁוֵּינָךְ כְּחַרְבָּא כְּיַד גִּבָּרָא *quoniam roboravi coram me domum Juda, sicut arcum extensum in domo armorum, replevi fortitudine domum Israel, et praevalere faciam filios tuos Sion super filios populorum, et ponam te quasi gladium in manu fortis.*

V. 14: וַיהוָה עֲלֵיהֶם יֵרָאֶה וְיָצָא כַבָּרָק חִצּוֹ וַאדֹנָי יֱהוִֹה בַּשּׁוֹפָר יִתְקָע וְהָלַךְ בְּסַעֲרוֹת תֵּימָן׃ *Und Jehova wird über ihnen* (Ew.: *hoch ihnen*) *erscheinen und es geht aus wie der Blitz sein Pfeil* (Rück.: *Geschofs*); *und der Herr Jehova stöfst in die Posaune und wallt in den Wettern* (Hengst.: *Stürmen*) *des Südens.*

Nach diesen Worten ist es Jehova, der eine wahre Gott, unter dessen mächtigem Beistande und von dem ermuntert und gestärkt das Bundesvolk gegen seine mächtigen Feinde kämpft und sie besiegt. Dieser Gedanke wird bildlich so ausgedrückt, dafs Jehova als mächtiger Kriegesheld und Führer in der Höhe erscheint, seine Pfeile wie Blitze aus schweren Gewitterwolken auf die Feinde schleudert. Jehova fährt einher in Stürmen des Südens, weil in der im Süden und Osten liegenden grofsen Wüste der Sturm durch nichts unterbrochen wird und sich seine Macht am stärksten äufsern kann. Als mächtiger Kriegesheld und Beschützer Israels wird Jehova auch 2 Mos. 15

und Ps. 24, 8 geschildert, vgl. Jes. 20, 1. Jehova werden hier Pfeile zugeschrieben, weil er als Kriegesheld den Bogen spannt, den Pfeil auflegt und abschiefst; wogegen auch sonst die Blitze mit Pfeilen verglichen werden (Hab. 3, 11). — Als Plagen erscheinen die Pfeile, womit Gott die Feinde heimsucht (5 Mos. 32, 23; Ps. 7, 14; 38, 8). Die Posaune, welche zu wichtigen Ankündigungen gebraucht wurde, wurde auch in Kriegen (Jos. 6, 4 ff.; Richt. 3, 27; Jer. 42, 14) und namentlich bei Versammlungen zum Feldzuge (Richt. 6, 34; 7, 8—22; Jer. 51, 27; Ezech. 7, 14) und beim Angriffe (Richt. 4, 18. 20; Jer. 4, 19. 21; Zeph. 1, 16; Am. 2, 2) gebraucht. Die Winde und Stürme erscheinen als Symbol der göttlichen Gerichte (Ps. 50, 3; Offenb. 7, 1). Dafs dem Gottesnamen יהוה die Punktation von אֱלֹהִים gegeben wird, wenn es mit אֲדֹנָי verbunden steht, ist bekannt. Der Chald. hat חִצּוֹ *sein Pfeil* durch פִּתְגָמוֹהִי *seine Worte* wiedergegeben. Die Worte : „Jehova stöfst in die Posaune“ waren dem Chaldäer anstöfsig, weshalb sie durch : מִן קֳדָם יְיָ אֱלֹהִים בְּשַׁן קֶרֶן יִתְּקַע *vor dem Antlitze des Herrn Gottes wird in die Posaune gestofsen* wiedergegeben werden. Der Alex. hat wohl אֵימָה *terror* statt תֵּימָן gelesen oder doch frei übersetzt, weil er die Worte : בְּסַעֲרוֹת תֵּימָן, *ἐν σάλῳ ἀπειλῆς αὐτοῦ*, *in commotione terroris* wiedergiebt. Statt יֵרָאֶה hat der Alex. viell. יִהְיֶה gelesen, weil er *ἔσται* übersetzt hat. Der Syr., welcher יְהוָה wie אֲדֹנָי durch ܡܪܝܐ *der Herr* zu übersetzen pflegt, hat hier אֲדֹנָי יְהוִה, ܡܪܝܐ ܡܪܘܬܐ *dominus dominorum* wiedergegeben; der Alex. hat hier *κύριος παντοκράτωρ*, wie er sonst יְהוָה צְבָאוֹת übersetzt.

V. 15 : יְהוָה צְבָאוֹת יָגֵן עֲלֵיהֶם וְאָכְלוּ וְכָבְשׁוּ אַבְנֵי־קֶלַע וְשָׁתוּ הָמוּ כְּמוֹ־יָיִן וּמָלְאוּ כַּמִּזְרָק כְּזָוִיּוֹת מִזְבֵּחַ : *Jehova der Heerschaaren wird sie beschirmen, und* (Ewald : *so*) *sie fressen* (Ew. : *zehren*) *und treten nieder* (Hengst. : *überwältigen*) *Schleudersteine und trinken, brausen* (Ew. : *taumelnd*, Hengst. : *lärmen*) *wie Wein* (Hengst., Ew. : *wie von Wein*) *und*

werden voll (Ew.: *bespritzt*) *wie die Opferschale* (Rück.: *das Becken*), *wie die Ecken des Altars.*

Der Prophet schildert den Kampf des von Jehova geschützten gläubigen Bundesvolkes gegen die Feinde als einen solchen, welcher einen völligen Sieg und die Vernichtung derselben zur Folge hat, vgl. Ps. 110, 5—7. Diesen Gedanken drückt der Prophet so aus, dafs das Bundesvolk eine grofse Niederlage unter den mit Schleudersteinen verglichenen Feinden anrichtet und eine solche Menge Blut vergiefst, dafs es dasselbe trinken, sich mit demselben wie mit Wein berauschen und wie die Opferschalen und die Ecken des Altars mit Blut füllen und sich mit dem Fleische der Getödteten sättigen kann. Das Niedertreten unter die Füfse bezeichnet hier einen vollständigen Sieg, welcher die Feinde in die Gewalt des Bundesvolkes bringt. Den Feind, den man unter seine Füfse gebracht hat und auf den man den Fufs setzt, hat man völlig überwunden und in seiner Gewalt. Hengst. behauptet irrig, dafs כָּבַשׁ nicht *unter die Füfse treten, untertreten*, sondern nur *überwältigen, unterjochen* bedeute. Allein die Bedeutung: *unterwerfen, unterjochen* (1 Mos. 1, 28; Jer. 34, 11. 18; 2 Chron. 28, 10; Nah. 5, 5) ist eine abgeleitete, weil man denjenigen, welchen man unter seine Füfse gebracht, überwältigt und unterworfen hat. Für die Bedeutung: *niedertreten, unter die Füfse treten* spricht das Nomen כֶּבֶשׁ *Fufsschemel*, eig. *Tritt* (2 Chron. 9, 18). Diese Bedeutung hat auch das syrische ܟܒܫܐ. Im Talmud bezeichnet כֶּבֶשׁ den untersten Tritt oder die unterste Stufe der Treppe. Unter *Fressen* haben wir nicht das Fressen der Güter der Feinde, wie einige Ausleger wollen, sondern nach dem Folgenden, wo vom Bluttrinken die Rede ist, das des Fleisches zu verstehen, vgl. 12, 6. Das zu Grunde liegende Bild ist nach Hengst. und Hitzig von einem Löwen entlehnt, wie 4 Mos. 23, 24: „Siehe Volk, gleich dem Löwen steht es auf und gleich dem

Löwen erhebt es sich.“ Nach dem Vorgange des Alexandriners und vieler Ausleger soll כָּבְשׁוּ אַבְנֵי־קֶלַע *sie unterjochen durch Schleudersteine* zu übersetzen sein. Allein diese Uebersetzung ist, wie Hengst. richtig bemerkt, matt und pafst nicht zu dem erhabenen Schwunge des Verses. Nach Hengst. sollen die Worte: „sie überwältigen Schleudersteine“ die Ohnmacht und Verächtlichkeit der Feinde bezeichnen, welche wie Schleudersteine, wie Kiesel aus dem Bache (1 Sam. 17, 40), als etwas Verächtliches weggeworfen werden. Nach der von Hengst. angeführten Stelle, wo David fünf glatte Steine aus dem Bache nimmt, um den Goliath damit niederzustrecken, konnte es scheinen, dafs Schleudersteine ein im Kampfe taugliches Mittel seien, seinen Feind aus der Ferne zu bekämpfen. Die mit Schleudersteinen verglichenen Feinde konnten nach jener Stelle dann als gefährliche bezeichnet werden. Für die Meinung Hengstb. würde eher 1 Sam. 25, 29 sprechen, indem nach dieser Stelle das Leben der Feinde wie aus der Höhlung der Schleuder weggeschleudert werden soll. — Als ein geeignetes Mittel, einen Mächtigen zu überwinden, erscheinen die Schleudersteine Job 41, 19, wonach dem Leviathan selbst Schleudersteine wie Stoppeln sind. — Da aber V. 16, wo von Kronensteinen, d. i. kostbaren Edelsteinen die Rede ist, diese im Gegensatze zu den Schleudersteinen stehen, so erscheint der Gedanke an etwas Verächtliches und Geringfügiges doch am passendsten.

Da הָמָה *summen*, *rauschen*, *brausen*, *toben*, Sprüchw. 20, 1: „Spötter ist der Wein und tobend (d. i. Lärm erregend) *berauschendes Getränk* (הֹמֶה שֵׁכָר)“ auf Wein übertragen ist, so können die Worte: „sie brausen wie Wein“ so gefafst werden, dafs die tobenden und lärmenden Feinde mit einem brausenden Weine verglichen werden oder dem Weine hier zugeschrieben wird, was er bei dem starken Genufs bewirkt. Es sind daher die Worte ent-

weder „sie brausen wie Wein" oder „wie vom Weine" zu übersetzen.

מִזְרָק (v. זָרַע *sprengen*) bezeichnet eig. ein Gefäſs, woraus gesprengt wird, daher *Schale* (4 Mos. 7, 13. 19 f.), und dann namentlich *Opferschale* (2 Mos. 38, 3; 4 Mos. 4, 14). Für die Bedeutung : *Opferschale* spricht insbesondere der Artikel. In dieselbe wurde von den Priestern das Blut des Opferthiers aufgefangen und zum Theil an die Hörner des Brandopferthors gesprengt. מָלֵאוּ bezieht sich zurück auf die heilige Schale, welche vom Blute voll ist. Da die Hörner sich an den Ecken des Altars befanden, so ist hier von Ecken desselben die Rede. Der bildliche Ausdruck spricht für die Abfassung unserer Weissagung von dem Priester Sacharja. Der Krieg erscheint hier als ein heiliger. Man darf daher unsere Stelle wenigstens nicht vorzugsweise von einem geistigen Kampfe erklären und sie auf die messianische Zeit beziehen. — Da der Alex. שָׁתוּ הָמוּ, *ἐκπίονται αὐτοὺς* übersetzt hat, so hat er statt הָמוּ offenbar הֵמָּה gelesen. Daſs diese Verwechselung leicht war, begreift Jeder. Eine Verwechselung des ו mit ה findet oft statt. Bei אָכְלוּ und שָׁתוּ hat der Alex. das Pronomen *αὐτοὺς* ergänzt und כְּזָוִיּוֹת übergangen, denn er übersetzt das zweite Versglied : (*καὶ ἐκπίονται αὐτοὺς ὡς οἶνον*), *καὶ πλήσουσι τὰς φιάλας ὡς θυσιαστήριον*.

Der Chald. giebt den Vers wieder : יְיָ צְבָאוֹת יְרַחֵם עֲלֵיהוֹן וְיִשְׁלְטוּן בְּעַמְמַיָּא וְיִקְטְלוּנוּן וּשְׁאָרְהוֹן יְגַמְרוּן כְּמָא דְשָׁדַן אַבְנָא בְּקַלְעָא וְיִבְזוּן יַת נִכְסֵיהוֹן וְיִסְבְּעוּן מִנְּהוֹן כְּשָׁתֵי חֲמַר וּתְהֵי נַפְשְׁהוֹן מַלְיָא תַפְנוּקִין כְּמִזְרָק דִמְלֵי סֻלְתָּא וּמְשַׁח וִיהוֹן מְנַהֲרִין כִּדְמָא דִמְזַהַר עַל כָּהֳלָא דְמַדְבְּחָא : *Dominus exercituum miserabitur eorum, et dominabuntur populis et occident eos, et reliquias eorum consument, sicut qui mittunt lapidem funda, et diripient substantias eorum, et saturabuntur ex iis, in morem bibentium vinum : et erit anima eorum plena deliciis, sicut phiala quae plena est simila et oleo et splendebunt sicut sanguis qui splendet in pariete altaris.*

V. 16 : וְהוֹשִׁיעָם יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם בַּיּוֹם הַהוּא כְּצֹאן עַמּוֹ כִּי : אַבְנֵי־נֵזֶר מִתְנוֹסְסוֹת עַל־אַדְמָתוֹ : *Und Jehova ihr Gott hilft* (Hengst. : *gewährt Heil*) *ihnen an diesem Tage wie der Heerde seines Volkes* (Hengstenb. : *einer Heerde seinem Volke*), *denn Kronensteine erheben sich glänzend* (Ew. : *werden erschimmern*, Rück. : *wimpeln*, Gesen. : *werden scheinen*, Hengst. : *sich erhebend*) *über sein Land* (Ew. : *auf seinem Boden*).

Nach diesen Worten soll unter Gottes mächtigem Beistande der Kampf des Bundesvolkes mit den Feinden so siegreich und so glänzend sein, dafs er glänzt und wie kostbare Edelgesteine im Lande Jehovas geschätzt ist. — Das Bundesvolk erscheint demnach hier unter dem Bilde kostbarer strahlender Edelgesteine, wie im vorhergehenden Verse unter dem Bilde der Schleudersteine, die man wegwirft. Diese Erklärung fordert der Gegensatz zu den Schleudersteinen V. 15 und das כִּי V. 17. — Der Tag ist hier der Tag des Kampfes und Sieges. Hengst. ist der Meinung, dafs הִתְנוֹסֵס hier die Bedeutung : *sich erheben* habe und im Gegensatze zu dem elenden Daniederliegen derjenigen stehe, welche den Taumelwein getrunken. Wie dort Ps. 60, 6, so stehe es auch hier nicht vom physischen sich Erheben, sondern vom Aufkommen und Gedeihen. Allein das in Kal ungebräuchliche נָסַס *erhoben, weithin sichtbar sein*, daher *schimmern, glänzen, strahlen* bezeichnet in Hithp. wohl : *sich glänzend erheben, schimmern und glänzen wie ein Panier* (נֵס), welches hoch emporragt. — Das Suffix in אַדְמָתוֹ wie in עַמּוֹ ist nicht auf das Bundesvolk, sondern auf Jehova zu beziehen. In dem Umstande, dafs das Land als Land Jehovas erscheint, wie 5 Mos. 32, 43, in dem Israel zu diesem Glanze gelangt, liegt zugleich die Ursache und die Gewähr für die Dauer desselben, und erhöht sein Glück und seine Würde. — Um diese grofse Sorge und den Schutz Jehovas hervorzuheben, wird das Bundesvolk seine Heerde genannt, welche er wie ein Hirt schützt, leitet und führt. צֹאן עַמּוֹ *die Heerde seines Volkes* ist

s. v. a. „seine Volksheerde“, vgl. Ges. kl. hebr. Gramm. §. 119, 3. Das Suffix ist hier dem zweiten Nomen angefügt, weil צאן עַמּוֹ nur einen Begriff enthält. Seine Volksheerde steht der allgemeinen Menschenheerde צאן אָדָם (Ezech. 36, 38) gegenüber. Von Gott wird רֹעֶה *Hirt* auch Ps. 23, 1; 28, 9; 80, 2 gebraucht.

נֵזֶר s. v. a. זֵר bezeichnet eigentl. *Kranz*, daher *Krone*, z. B. des Königs (2 Sam. 1, 10; 2 Kön. 11, 12), dann *Diadem* des Priesters, vollständig נֵזֶר הַקֹּדֶשׁ (2 Mos. 29, 6). — Da נֵזֶר auch *Weihe*, des Priesters (3 Mos. 21, 12), *des Nasiräers* (4 Mos. 6, 4. 5. 9) bezeichnet, so haben Hier., der Alex., der Syr. אַבְנֵי־נֵזֶר *lapides sancti*, *λίθοι ἅγιοι*, ܟܐܦܐ ܩܕܝܫܬܐ *lapides sancti* wiedergegeben. Unrichtig hat der Syr. מִתְנוֹסְסוֹת ܕܡܫܬܕܝܢ ܗܘܝ *proiecti* (in terra) übersetzt. אֲדָמָה bezeichnet die Erde als Element und insofern sie angebaut wird, daher Land, Acker (1 Mos. 4, 2; Jes. 1, 7; 30, 23; 2 Chron. 26, 10), dann überhaupt Land, Gegend (1 Mos. 28, 15; 2 Mos. 20, 2; Jes. 15, 9), und insbesondere Canaan als Land Jehovas (Jes. 14, 2; Hos. 9, 3). — Vom ganzen Erdboden kommt es 1 Mos. 4, 11; 6, 1; 7, 4 vor. Der Chald. übersetzt wieder erklärend: וְיִפְרְקִנּוּן יְיָ אֱלָהָהוֹן בְּעִדָּנָא הַהִיא עַל דְּאִתְבַּדַּרוּ כְּעָנָא עַמֵּיהּ אֲרֵי יִתְחָרְרִנּוּן כְּאַבְנֵי אֵיפוֹדָא וִיקָרְבִנּוּן לְאַרְעֲהוֹ *et redimet eos dominus deus suus in tempore illo, eoquod dispersus est sicut oves populus eius, quoniam eliget eos sicut lapides superhumeralis, et congregabit eos in terram suam.*

V. 17: כִּי מַה־טּוּבוֹ וּמַה־יָּפְיוֹ דָּגָן בַּחוּרִים וְתִירוֹשׁ יְנוֹבֵב בְּתֻלוֹת *Denn wie grofs ist seine Güte und wie grofs seine Schöne* (Ew.: *wie gut ist er doch und wie schön*, Rück. *denn o seines Guts und o seiner Schöne*)! *Getreide* (Rück., Ew.: *Korn*) *macht Jünglinge und Most Jungfrauen sprossen.*

Der Prophet preiset hier in einem bewundernden Ausrufe die Güte, welche Jehova seinem Volke erweist und die Schönheit, in welcher er demselben erscheint. Jehova errettet, schützt und stärkt sein Volk im Kampfe gegen

die Feinde nicht bloſs, sondern giebt auch dem heil. Lande einen reichlichen Ertrag, so daſs Jünglinge und Jungfrauen gesund und kräftig emporblühen und das Volk sich rasch und stark mehrt. — Das מָה *was*, *was für ein* kann im Deutschen bei einer Frage oder einem Ausruf passend *wie groſs* wie Jos. 22, 16 übersetzt werden. מָה in der Bedeutung *wie?* findet sich beim Ausrufe öfters (1 Mos. 28, 7; Ps. 8, 2; 4 Mos. 24, 5).

טוּב *Gutes* wird häufig für die *Güte* Gottes gebraucht, vgl. Ps. 25, 7; 27, 13; 31, 20; 145, 7; Jer. 31, 14. — יְפִי u. יֳפִי von יָפָה *schön sein*, wird öfters von der *Schönheit* eines Weibes (Ps. 45, 12; Jes. 3, 24; Ezech. 16, 25), an unserer Stelle von der Schönheit und Lieblichkeit Jehovas gebraucht, vgl. 11, 7. Oefters wird auch der Messias Ps. 45, 3; Jes. 33, 17; Hohesl. 1, 16 dadurch bezeichnet. Jehova wird hier gut und schön genannt, weil er Gutes und Schönes, namentlich Getreide und Most seinem Volke reichlich spendet. — Man darf nicht mit Schmieder und vielen anderen Auslegern das Suffix in טוּבוֹ und יָפְיוֹ auf das Volk beziehen. Unsere Auffassung giebt einen schöneren Sinn, als wenn Schmieder erklärt: „denn was haben sie doch Gutes und was haben sie doch Schönes.“ Passende Parallelstellen sind Jer. 31, 12: „Sie kommen und jauchzen auf der Höhe Zions und strömen zusammen zu der Güte Jehovas, zum Korn und zum Most und zum Oel,“ V. 14: „mein Volk wird satt werden von meiner Güte,“ Ps. 31, 20: „wie groſs ist deine Güte, welche du verborgen hast denen, die dich fürchten.“ Getreide und Most, welche Hauptproducte Palästinas waren, bezeichnen hier individualisirend alle göttliche irdische Segnungen, wie 5 Mos. 32, 28: „in einem Lande des Kornes und Mostes,“ Ps. 4, 8, wo der reichliche Ertrag des Kornes und des Mostes als eine Hauptursache groſser Freude bezeichnet wird. Aehnlich ist Ps. 72, 16: „Sein wird Ueberfluſs an Getreide im Lande, — und hervorblühen sie aus der Stadt wie das Gras der Erde.“ Der

Prophet hat hier Jünglinge und Jungfrauen, weil sie ein passendes Bild des frischen Gedeihens sind. Der Syr. hat das Suffix in טוּבוֹ und יָפְיוֹ übergangen, denn er übersetzt: ܡܳܐ ܛܳܒ ܘܡܳܐ ܫܰܦܺܝܪ *quam bonum et quam pulchrum.* Hier. übersetzt den Vers, dem Alex. folgend: „Quid enim bonum eius est, et quid pulchrum eius, nisi frumentum electorum, et vinum germinans virgines?" Da derselbe im zweiten Versgliede nisi einschiebt, so hat er den Sinn nicht richtig gefaſst.

Der Chald. übersetzt wieder erklärend: אֲרֵי מָה טָב וּמָה יָאֵי אוּלְפַן אוֹרַיְתָא לְעֻזְרַיָּא וְדִין דִּקְשׁוֹט מְתַקַּן בִּכְנִשְׁתָּא *quoniam quam bona et quam pulchra est doctrina legis ducibus, et iudicium veritatis directum in congregatione?* Daſs die in dieser Umschreibung gegebene Erklärung nicht richtig ist, ist Jedem einleuchtend.

Kap. 10, 1—12 (1).

V. 1: שַׁאֲלוּ מֵיְהוָה מָטָר בְּעֵת מַלְקוֹשׁ יְהוָה עֹשֶׂה חֲזִיזִים וּמְטַר־גֶּשֶׁם יִתֵּן לָהֶם לְאִישׁ עֵשֶׂב בַּשָּׂדֶה׃ *Erbittet von Jehova Regen zur Zeit des Spätregens* (Ew.: *Spätzeit*); *Jehova*

---

(1) C. a Lap. schreibt über dieses Kapitel in der Synopsis desselben: „Docet pluviam et fruges terrae a deo postulanda, non ab idolis, utpote ob quae vastati et in captivitatem abstracti sint. Mox promittit se daturum heroes Machabaeos, qui sua virtute, praeliis et victoriis Judaeam illustrabunt, et propugnabunt, adeo ut ad eam turmatim redeant Judaei et Israelitae per Aegyptum et Assyriam dispersi, ac confortati protectique a deo omnia maris et terrae pericula feliciter fortiterque superent, donec in Judaeam perveniant, ubi sub tutela dei quietam et securam vitam agent; ita Hebraei, s. Hieron., Theodoret., Albert. et Hugo. Mystice significatur fortitudo et felicitas Apostolorum, qui ecclesiam Christi propagabunt et propugnabunt, adeo ut ad eam confluant tam Judaei, quam gentes, omniaque itinerum mari terraque persecutionum, tentationum et hostium obstacula generose transcendant; ita s. Hieron., Remig., Rupert. et Lyran."

schaffet Blitze (Ew. : *Donnerstrahlen*) *und Gufsregen giebt er ihnen, einem jeden Gras* (Ew. : *Kraut*) *auf dem Felde.*

In diesen mit dem letzten Verse des vorhergehenden Kapitels eng zusammenhängenden, die Schilderung fortsetzenden Worten (1) spricht der Prophet den Gedanken aus, dafs das Bundesvolk bei der grofsen Bereitwilligkeit Jehovas, demselben seine reichlichen Segnungen zuzuwenden, ihn nur zu bitten brauche. In der Aufforderung zur Bitte liegt das besondere göttliche Wohlwollen, welches bereit ist zu Gaben, warum man bittet, ausgedrückt. Aehnlich heifst es 9, 12; 2 Kön. 2, 9; Ps. 2, 8; 1 Kön. 3, 5 : „Gott sprach zu Salomo, fordere, was soll ich dir geben." Nach dieser indirect eine Verheifsung enthaltenden Apostrophe, wie 9, 12, kehrt der Prophet zum directen Ausdruck zurück. Der Prophet thut des Spätregens nur zur Individualisirung der Segnungen und nicht deswegen Erwähnung, weil er zum Gedeihen der Feldfrüchte nothwendiger war, als der Frühregen. Joel verbindet 2, 23 beide mit einander. Da die Worte des Sacharja zum Theil eine wörtliche Anspielung auf 5 Mos. 11, 13 — 15 : „Wenn du hören wirst auf meine Gebote, die ich euch heute gebiete, dafs ihr liebet Jehova, euren Gott, und ihm dienet, von ganzem Herzen und von ganzer Seele, so gebe ich den Regen für euer Land zu seiner Zeit, Frühregen und Spätregen, dafs du sammelst dein Getreide, und deinen Most und dein Oel, und gebe Gras auf dem Feld für

(1) Hier. zu dem ersten Verse : „Omnis hic locus obscurus et dubius est; et debet nobis lector ignoscere, si in his quae ambigua sunt, et nos pendulo incedimus gradu. Possumus autem iuxta spiritualem intelligentiam dicere : quod credentes in Christo, dominus adhortetur ut petant serotinam pluviam in consummatione mundi, quando plenitudo donanda est gratiae; et singulis in agro a herba succrescet ita ut possint dicere (Ps. 23, 1. 2) : „„*dominus regit, et nihil mihi deerit etc.*"". Omnia enim simulacra, et divini et somniatores frustra locuti sunt, et vane consolabantur."

dein Vieh, dafs du essest und satt werdest" enthalten, so hat er diese wohl vor Augen gehabt. „Zur Zeit des Spätregens" ist s. v. a. zur Zeit, wenn ihr des Regens bedürfet.

Der Spätregen (מַלְקוֹשׁ, *ὑετὸς ὄψιμος*) tritt am Ende Februars, wo die Kälte nachläfst, ein, und dauert den März hindurch bis in die Mitte Aprils. In dieser Zeit treten häufige Donnerwetter ein, die Flüsse schwellen an und in den Ebenen wird es im April schon heifs. Der *Frühregen* (יוֹרֶה, מוֹרֶה, *ὑετὸς πρώϊμος*) beginnt mit der kalten Jahreszeit im October, wo es anfangs noch warm ist, dann allmälig kühler und unbeständig wird. In dieser Zeit sind Donnerwetter, feuchte Westwinde sehr häufig. Gegen Ende November ist Laubfall. — גֶּשֶׁם (von dem in Kal ungebr. גָּשַׁם *regnen*, bes. *giefsen*) ist das stärkere Synonym v. מָטָר *Regen*, und bezeichnet *Regengufs*, *Gufs-*, *Platzregen*. — Die Blitze erscheinen als Vorboten der Regengüsse, Jer. 10, 13: der (Jehova) Blitze in Regen verwandelt", vgl. Ps. 135, 7. — חָזִיז (vom ungebräuch. חָזַז, arab. خَزَّ *einschneiden*, *durchbohren*) bezeichnet eig. *Pfeil* vom Durchbohren, dann übertragen *Blitz-*, *Wetterstrahl*, vgl. Job 28, 27; 38, 25. Unrichtig behauptet Hitzig, dafs עֵשֶׂב, arab. عُشْبٌ, aram. עִסְבָּא, ܥܣܒܐ (vom ungebräuch. עָשַׂב *wachsen*, *grünen*), nicht blofs *Gewächs*, *Sprofs*, daher *Gras*, *Kraut* bedeute, sondern auch das Getreide mit einschliefse. Als *Thierfutter* wird עֵשֶׂב 5 Mos. 11, 15; Ps. 106, 20 und als *Gemüse* Jer. 14, 6 gebraucht. Die Grundstelle 5 Mos. 11 läfst es aber kaum zweifelhaft, dafs an unserer Stelle die übrigen Gewächse hinzuzudenken sind. Der Alex., der בְּעֵת מַלְקוֹשׁ, *καθ' ὥραν, πρώϊμον καὶ ὄψιμον* wiedergiebt, hat mit Rücksicht auf andere Stellen, wo auch der Frühregen erwähnt wird, hier ergänzend übersetzt. Hier. giebt dem חֲזִיזִים an unserer Stelle die Bedeutung *nives*, dagegen Job 28, 26 *procellae* und 38, 25 *tonitru* wieder; allein diese Bedeutungen sind schon nach

der Ableitung und Verbindung mit קְלוֹת unzulässig. *Niwes* soll die reichliche und sichere Erhörung des Gebetes hervorheben. Auch hat der Alex. חֲזִיזִים unrichtig *φαντασίας*, *apparitiones*, der Syr. ܢܘܛܦܐ *stillae* wiedergegeben. Der Chald. hat das zweite Versglied erklärend übersetzt: וּמַחֵית מִטְרָא לִבְנֵי אֱנָשָׁא לְמִתַּן לְהוֹן עֲבוּרָא לְמֵיכַל וְעִסְבָּא לִבְעִירָא בְּחַקְלָא *et deducet pluviam filiis hominum, ut det eis frumentum ad comedendum, et herbam iumentis in agro.*

Den Zusammenhang von V. 1. 2 mit dem vorhergehenden Kapitel nehmen auch Hengst. und Umbreit, sowie v. Hofm. (Schriftb. II, 2, S. 603) und Köhler mit dem Unterschiede an, daſs die beiden letzteren 10, 1. 2 für einen integrirenden Schluſs zum Vorhergehenden halten.

V. 2: כִּי הַתְּרָפִים דִּבְּרוּ־אָוֶן וְהַקּוֹסְמִים חָזוּ שֶׁקֶר וַחֲלֹמוֹת הַשָּׁוְא יְדַבֵּרוּ הֶבֶל יְנַחֵמוּן עַל־כֵּן נָסְעוּ כְמוֹ־צֹאן יַעֲנוּ כִּי־אֵין רֹעֶה׃ *Denn die Theraphim* (Ewald: *Hausgötter*) *redeten falsch* (Ew.: *nichtig*, Hengst.: *Unrecht*), *und die Wahrsager schauten Lug* (Hengst.: *Lüge*, Ew.: *falsch*), *und die Träume reden Nichtiges* (Hengst.: *Trug*, Köhler: *und träumen kriegerische Träume*), *eitel trösten sie; deshalb brechen sie auf* (Ew.: *wandern sie fort*) *wie eine Heerde* (Ew.: *Schafe*), *werden bedrängt* (Rück.: *gebeugt*, Ew.: *unglücklich*), *weil sie keinen Hirten haben.*

Dieser Vers bezeichnet als die Ursache, warum das Bundesvolk sich zu Jehova, dem einen wahren Gott und eigentlichen Wohlthäter, wenden und ihn um seine früher reichlich ertheilten Segnungen anflehen soll, die traurigen Folgen des Abfalls von demselben, namentlich den Glauben an die falschen Verheiſsungen und eitelen Tröstungen der Wahrsager und den Mangel guter Hirten, d. i. Fürsten und Vorsteher an, welche jenes in Elend und Noth gebracht haben. Die Götzenpriester lassen den Götzen nur Eiteles sagen, das nicht erfüllt wird. Daſs der Götzendienst, die falschen Propheten, Wahrsager und Traumdeuter, die nur Erfreuliches und Glück dem Bundesvolke

verhiefsen und dadurch das Volk in die Irre führten, dasselbe in Elend und Noth gebracht haben, beweist die Geschichte Israels vom Auszuge aus Aegypten bis zur Wegführung ins Exil. Israel hatte es während des Aufenthaltes in der arabischen Wüste und in dem verheifsenen Canaan zu verschiedenen Zeiten erfahren, dafs alles Heil und Glück von Jehova, dem einen wahren Gott, komme, dagegen seine Leiden und sein Unglück in dem Abfalle von demselben, in der Geringschätzung und Verachtung seiner Gebote, in der Verehrung nichtiger Götzen und in der Irreleitung durch falsche Propheten und Wahrsager ihren Grund haben.

Dafs namentlich Antiochus Epiphanes die Juden für die heidnische Religion zu gewinnen suchte, ersehen wir aus 1 Macc. 1, 2 ff. Er benutzte zur Erreichung seiner Absicht wahrscheinlich auch die Wahrsager und liefs sie durch Verheifsungen einer glücklichen Zukunft irre leiten. Durch das כִּי *dann* will der Prophet ausdrücken, dafs nur Jehova, der eine wahre Gott, gewähre, was man von ihm erbittet, aber nicht die Götzenbilder und Wahrsager. Unsere Stelle läfst darüber keinen Zweifel, dafs die תְּרָפִים, die nach 1 Sam. 19, 13. 16 eine menschliche Gestalt von verschiedener Gröfse (1 Mos. 31, 34) hatten und aus Aramäa nach Canaan mitgebracht wurden (1 Mos. 31, 19. 34; Jos. 24, 2; Ezech. 21, 21), wenigstens auch dazu dienten, die Zukunft zu erforschen und sich trösten zu lassen. Für diese Bedeutung spricht auch Hos. 3, 4; Richt. 17, 5, wo Teraphim und Ephod mit dem Urim und Tummim zusammengestellt werden. Als die Offenbarer des Verborgenen und Orakelgötter werden die Teraphim deutlich Ezech. 21, 26 (21) bezeichnet, wo der König von Babel sich wahrsagen, mit Pfeilen losen und Teraphim befragen läfst (שָׁאַל בַּתְּרָפִים). Die Bedeutung *erforschen, nachforschen, percontari*, soll nach Castelli das entsprechende syrische ܛܪܦ haben, wie auch Dereser zu 1 Mos. 31, 19 an-

nimmt. Allein diese Angabe ist unrichtig, indem es nach Bar-Bahlul vielmehr *verläumden* bezeichnet. Im Arab. ist تَرِفَ *wohlleben, bonis, commodisque vitae affluxit, vel iis fruitus et laetatus fuit* und تُرْفَةٌ *reichliches, bequemes Leben*. Hiernach sind die Teraphim Geber des häuslichen Glückes und Wohllebens. Diese Ableitung und Bedeutung nehmen auch L. de Dieu zu Gen. 31, 19, Alb. Schultens zu Harir. Consess. III, 155, Eichh. und Gesen. (Rödiger) an. Nach Fürst, dem Delitzsch (Comment. zu Gen. 4, 10) beistimmt, bezeichnet תָּרַף eig. *Erhalter, Ernährer, Pfleger* (v. תָּרַף s. v. a. טָרַף *sättigen, nähren, speisen*, skr. तृप्, gr. τρέφ–ειν, arab. تَرِفَ intr. *reichlich genährt, reichlich geniefsen*), dann eine Art *Hausgötter*, *Penaten*, welche als Erhalter und Ernährer der Familie angesehen sein möchten. Als Schutzgötter seien sie bei der Flucht Jakobs von Laban mitgenommen worden, 1 Mos. 31, 19. 34. 35. Allein diese Ableitung und Bedeutung sind unwahrscheinlich und gesucht, da טָרַף *abreifsen, zerreifsen, zerfleischen* und in Hiph. Spr. 30, 8 *verzehren lassen* bedeutet. Nach Ern. Meier (hebr. Wurzelv. 382) soll תְּרָפִים *Zurückgebliebene*, gleichsam *die Reliquien, die Bildnisse der verstorbenen Voráltern*, die als Penaten, als Familien- und Hausgötter, als Spender des häuslichen Glücks verehrt worden sein, bedeuten. Er vergleicht طَرَفٌ Pl. أَطْرَافٌ *die nächsten Angehörigen* eines Menschen, Vater, Mutter, Bruder, Onkel u. s. w. תָּרַף = תְּרַח Chald. *verzögern*, syr. שרף = تَرَكَ *zurücklassen*, تَرِيكَةٌ *das Zurückgelassene, Erbschaft*. Dieser Stamm entspreche vollkommen dem äthiop. ተረፈ: *übrig sein*, *zurückbleiben*, ተረፍ: *reliquum*, *residuum*. Auch diese Erklärung erscheint uns wie auch Gesen. gesucht und unwahrscheinlich. Andere Erklärungen siehe bei Ges. thes. l. h. III, 1519 sq. Wir müssen gestehen, dafs wir zur Entschieden-

heit über die eigentl. Bedeutung nicht gelangt sind. Es ist nicht unwahrscheinlich, daſs die Teraphim, wenn sie auch nach dem Angeführten zur Erforschung der Zukunft dienten, auch zugleich als Hausgötter und Beschützer und Ernährer der Familie gegolten haben.

קֶסֶם (v. קָסַם, arab. قسم *schneiden, zertheilen, zerschneiden*, daher *entscheiden*, *weissagen* mit כָּזָב [Ezech. 13, 9; 22, 28], שָׁוְא [21, 28], oder mit שֶׁקֶר verbunden *wahrsagen*) kommt nur von falschen Propheten (Jos. 13, 22), Wahrsagern und Todtenbeschwörern vor (5 Mos. 18, 10. 14; Jes. 13, 22; 2 Kön. 17, 17; 1 Sam. 6, 2). Im Syr. ist dafür ܩܣܡ in Gebrauch. חֲלוֹם und חֲלֹמוֹת wird bekanntlich auch von solchen Träumen gebraucht, welche durch den einen wahren Gott bewirkt wurden, bedeutungsvoll waren und in welchen göttliche Offenbarungen mitgetheilt werden (Jer. 23, 27; 4 Mos. 7, 14). Die Träume werden hier personificirt und ihnen ein Reden zugeschrieben. עַל־כֵּן *deshalb*, d. i. weil sie sich falschen Propheten hingeben, sich täuschen und von der Bekehrung abhalten lassen. — נָסַע eig. *ausreiſsen, herausreiſsen*, z. B. einen Zeltpflock (Jes. 33, 20), eine Thürpfoste (Richt. 16, 3), wird gewöhnlich in der Bedeutung *abbrechen*, ein Nomadenzelt, dann von Menschen *aufbrechen*, *fortziehen* (1 Mos. 33, 17; 4 Mos. 12, 16), von Hirten mit der Heerde (Jer. 31, 21), vom Kriegesheere (2 Mos. 14, 19; 2 Kön. 19, 8), von der Feuersäule und dem heil. Zelte (4 Mos. 1, 51), von der Bundeslade (4 Mos. 10, 35) gebraucht. Sacharja weiset hier durch נָסַע auf das babylonische Exil hin, in welches die Bewohner des Reiches Juda wandern muſsten. Bei den LXX muſs nicht *ἐξηράνθησαν, sie wurden vertrocknet*, sondern *ἐξήρθησαν* mit der edit. Compl. gelesen werden. Für die Beziehung unserer Stelle auf die Vergangenheit spricht die Vergleichung mehrerer Stellen des Jeremia und Ezechiel. Jer. 27, 9: „ihr sollt nicht hören auf eure Propheten und auf eure Wahrsager und auf eure Träumer,

und auf eure Zeichendeuter und auf eure Zauberer, die zu euch sagen : ihr werdet nicht dienen dem Könige von Babel". 29, 8 : „Es mögen euch nicht täuschen eure Propheten und eure Wahrsager, und ihr sollt nicht hören auf die Träume, welche ihr träumet," Ezech. 21, 34; 22, 28. Die Weissagungen des Jeremia und Ezechiel zeigen, daſs kurz vor dem babyl. Exile zur Zeit der Bedrängniſs des jüdischen Reichs und während desselben sich sowohl in Jerusalem, als unter den Exulanten mehrere falsche Propheten, wie früher, befanden, welche das Volk irre leiteten und die Hauptursache des Elendes waren. Diese verkündigten dem Volke nur Glück und Heil und stellten die strafenden und drohenden Weissagungen der wahren Propheten als bloſse Drohungen, die nicht erfüllt würden, dar, und hinderten so die Bekehrung, das einzige Mittel der Rettung. Nach Jeremia Kap. 23 haben die Priester und falschen Propheten das Land mit Lastern und Fluch angefüllt. V. 14 sagt derselbe : „sie stärken die Hände der Uebelthäter, daſs sie sich nicht bekehren"; V. 14 : „von den Propheten Jerusalems ist ausgegangen Frevel über das ganze Land." — Da von Jeremia und Ezechiel öfters die Regenten *Hirten* genannt werden (Jer. 3, 15; 23, 1 u. a.), so hat Sacharja, der sich an jene Propheten anschlieſst, auch ohne Zweifel diese im Sinne. Da der davidische Königsstamm seit dem Exile keinen einheimischen König mehr hatte, so konnte Sacharja von Juda sagen, daſs es keinen Hirten mehr habe. Man sieht aus dieser Stelle, daſs bereits das Exil einige Zeit gedauert hatte und das Volk sich unter schwerem Drucke befand. Der Alex. hat statt רֹעֶה *Hirt* unrichtig רְפָאוֹת *Heilung* oder רְפָא, welches aber nicht in Gebrauch ist, gelesen, denn er hat *ἴασις* übersetzt. Für die von H. Grätz (in Fränkel's Monatsschrift für Gesch. und Wissensch. des Judenthums 1861, H. 1, S. 27) vorgeschlagene Lesart יָנֻעוּ *sie werden hin- und hergeworfen* anstatt יַעֲנוּ ist kein genügender Grund vorhanden.

Der Chald. giebt den Vers umschreibend wieder: אֲרֵי פָלְחֵי צַלְמַיָא מְמַלְלִין אוֹנֵס וְקָסְמַיָא מִתְנַבַּן שְׁקַר וּנְבִיֵי שִׁקְרָא בִּנְבוּאַת שִׁקְרֵיהוֹן שִׁקְרָא מְמַלְלִין לָא מַדְעַם מְנַחֲמִין עַל כֵּן אִתְבַּדַּרוּ כְּבִדּוּר עָנָא גְלוֹ אֲרֵי לֵית מְלַךְ *quoniam cultores simulacrorum loquuntur oppressionem, et divinatores prophetant falsitatem et pseudoprophetae in prophetia sua falsa mendacia loquuntur, et vane consolantur. Ideo dispersi sunt sicut disperguntur oves, translati sunt quia non est eis rex.*

V. 3: עַל־הָרֹעִים חָרָה אַפִּי וְעַל־הָעַתּוּדִים אֶפְקוֹד כִּי־פָקַד יְהוָֹה צְבָאוֹת אֶת־עֶדְרוֹ אֶת־בֵּית יְהוּדָה וְשָׂם אוֹתָם כְּסוּס הוֹדוֹ בַּמִּלְחָמָה׃ *Auf die Hirten ist mein Zorn entbrannt und an den Böcken will ichs heimsuchen; denn es sucht Jehova der Heerschaaren seine Heerde, das Haus Juda, heim und macht sie wie sein Prachtroſs im Kriege.*

Beim ersten Blick erscheint es auffallend, daſs der Prophet hier von schlechten Hirten, den würdigen Werkzeugen der Strafe, von welchen Jehova Juda befreien will, dagegen im vorhergehenden Verse von einer verschuldeten Hirtenlosigkeit des Volkes spricht und hierin eine Mitursache des elenden Zustandes findet. Diese Schwierigkeit wird gehoben, wenn man unter Hirten und Böcken (Jes. 14, 9) die heidnischen Regenten (Jes. 44, 28; Jer. 6, 3 ff.; 25, 34—36; 49, 19; Nah. 3, 18), und namentlich die syrischen Könige versteht, unter deren Herrschaft das Bundesvolk nach dem Untergange des einheimischen Königthums (V. 2) Juda gerathen ist. Für diese Erklärung spricht deutlich der Gegensatz V. 4, wo der Prophet hervorhebt, daſs die neuen von Jehova dem Volke zu gebenden Oberen aus *seiner* Mitte sein werden. Es ist daher unstatthaft, mit Schegg unter diesen Hirten die Wahrsager, Träumer und alle übrigen verkehrten Rathgeber wie gottlose Priester des ängstlichen und kleinmüthigen Volkes (V. 2) zu verstehen. Die Partikel כִּי *dann* giebt als Grund der über die bösen Hirten zu verhängenden Strafe die väterliche Sorge Jehovas für sein Volk und seinen Willen an, es aus dem Elende zu befreien. Weil Juda eine Heerde Jehovas

ist, so kann er deren Elend und Leiden, welche sie zu Grunde richten, nicht fortdauern lassen. Er will sie *heimsuchen*, d. i. sich derselben in Gnade annehmen, sie retten und befreien. פָּקַד *besuchen, heimsuchen* ist ein vox media, indem es im üblen Sinne *züchtigen* (strafend heimsuchen) (Jes. 26, 14; Job 31, 14; 35, 15 mit עַל; 2 Mos. 20, 5; 32, 34; 34, 7; 5 Mos. 14, 18; Am. 3, 2; Jer. 9, 24. 25 u. a.), und im guten Sinne mit dem Accusativ *mit Gnade heimsuchen, sich Jemandens annehmen* (1 Mos. 21, 1; 50, 24; 2 Mos. 3, 16; 4, 31; 13, 19) bedeutet. Daſs פָּקַד sich hier in beiden Bedeutungen findet, beweisen die beiden Zusätze: „mein Zorn ist entbrannt" und: „macht sie (die Heerde Juda) wie ein Prachtroſs."

Der Grund, warum hier nur von Juda die Rede ist, liegt wohl darin, daſs es den Mittelpunkt des Reiches Gottes bildet und die übrigen Stämme sich an ihn anschlieſsen. Daſs die übrigen Stämme nicht auszuschlieſsen sind, zeigt das Folgende. Daſs auch die aus den übrigen Stämmen aus dem Exile Zurückgekehrten, welche sich an Juda anschlossen, Juden genannt werden, ist bekannt. Es bezieht sich diese Verheiſsung demnach auch auf die übrigen Stämme. Ein Prachtroſs ist nicht bloſs ein mit kostbaren Geschirren und kostbaren Decken versehenes, sondern auch ein von Natur stattliches, kräftiges und im Kampfe vorzüglich taugliches, wie sie Fürsten und Heerführer gebrauchen. — Mit einem solchen Kampfrosse vergleicht hier der Prophet Juda im Kriege, welchen Jehova gegen die Unterdrücker seines Volkes führt. Ebenso wurde Juda ein Bogen und Ephraim ein Pfeil Jehovas genannt. Da der Prophet das von Jehova geführte und gestärkte Bundesvolk eine Heerde nennt, so nennt er seine Führer und Leiter עַתּוּדִים *Böcke*, indem die Leitböcke der Heerde vorangehen und sie führen. Mit diesem Ausdrucke bezeichnet Jesaia 14, 9 die Führer des Volkes. — Der Meinung Hitzig's, der unter עַתּוּדִים hier wie Ezech. 34, 17. 21 *Reiche, Mächtige* und *Gewaltthätige* unter der Heerde ver-

steht, steht der Parallelismus der Heerde und Böcke und die Zusammenstellung der Böcke neben den Hirten entgegen. — Die Bedeutung *Bock* hat auch das entsprechende arabische عَتُوبٌ. — Unrichtig giebt der Alex. עַל־הָעַתּוּדִים durch *ἐπὶ τοὺς ἀμνούς* wieder. יְהוָֹה צְבָאוֹת übersetzt er *κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ*, als wenn er nach יְהוָֹה noch אֱלֹהֵי gelesen hätte. Der Chald. übersetzt wieder erklärend : עַל מַלְכַיָּא הֲוָה רוּגְזִי וְעַל שִׁלְטוֹנַיָּא אֲנָא מַסְעַר עֲלֵיהוֹן חוֹבֵיהוֹן אֲרֵי דְכִיר יְיָ צְבָאוֹת יַת עַמֵּיהּ יַת דְבֵית יְהוּדָה וִישַׁוֵּי יַתְהוֹן כְּסוּסֵי תִקְוְף דְוִיתְן בִקְרָבָא *In reges factus est furor meus et in principes, ego visitabo eorum peccata, quia recordatus est Dominus exercituum populi sui domus Juda, et ponet eos quasi equum fortem, splendentem in bello.*

V. 4 : מִמֶּנּוּ פִנָּה מִמֶּנּוּ יָתֵד מִמֶּנּוּ קֶשֶׁת מִלְחָמָה מִמֶּנּוּ יֵצֵא כָל־נוֹגֵשׂ יַחְדָּו׃ *Aus ihm wird Eckstein* (Rück. : *die Zinne*), *aus ihm Pflock* (Ewald : *Halt*, Rück. : *Pfahl*), *aus ihm Kriegsbogen, aus ihm jeder Zwinger* (Rück. : *Dränger*, Hengst. : *Herrscher*) *zusammt hervorgehen.*

In diesem Verse verheifst der Prophet Juda, welches er im vorhergehenden Verse mit einem muthigen kriegerischen Prachtrosse verglichen hat, unter bildlichen Ausdrücken solche zukünftige Obere und Hirten, welche mit Kraft, Einsicht und Muth ausgerüstet und dadurch wahre Stützen, Lenker und sichere Führer des Volkes sind. Sie gleichen einem Eckstein, auf welchem das Gebäude wie auf einem festen Fundamente ruht, sie gleichen einem Pflock, welcher die an ihm befestigte Sache trägt und hält, ferner einem Kriegsbogen, welcher den Feinden die Pfeile zusendet und sie vernichtet. Diese Verheifsung hat schon zum Theil (nach Allioli ganz) unter den siegreichen Makkabäern im Kampfe mit den Feinden, namentlich den Syrern und Edomitern ihre Erfüllung erhalten; am vollkommensten ist diese aber geschehen durch die *geistigen* Siege des gröfsten Nachkommen Judas, durch den Messias und die Verkünder des Evangeliums. Dafs geistige Siege

unter dem Bilde irdischer Siege dargestellt werden, zeigen Ps. 2 und 110. Eine ausschliefsliche Beziehung auf die christlichen Zeiten ist aber wegen des folgenden Verses unzulässig.

Uneinig sind die Ausleger darüber, ob מִמֶּנּוּ auf Juda oder auf Jehova zu beziehen sei. Die Beziehung auf Jehova behaupten mit uns (im Comment. „in die mess. Weiss.“ IV, 2, 131) Hitzig, Ew., Schegg, Köhler, dagegen die auf Juda der Syr., der es im Plural ܡܢܗܘܢ *ex iis* wiedergiebt, Hier., Theod., C. a Lap., Vatab., Drus., Jahn, Hengst., Burg., All., H. Braun u. A. Schegg sagt zur Begründung seiner Ansicht : „Wenn der Prophet Juda gemeint hätte, würde er nicht מִמֶּנּוּ *aus ihm*, sondern הוּא gesetzt haben : ipse est angelus, ipse paxillus; denn was er von Juda aussagte, gelte vom ganzen Juda; Ecke und Pfahl und Kriegsbogen käme nicht aus Juda, sondern wäre Juda. Die Beziehung *ex ipso* pafst vollkommen in den Zusammenhang; die bildlichen Ausdrücke angulus etc. stehen dem vorhergehenden pastores gegenüber, Gott zürnt auf die Hirten und entfernt sie, und was von nun an ein „„Hirtenamt““ in Juda bekleidet, ist *von ihm*, hat er gegeben. Ganz denselben Gedanken finden wir bei Is. I, 25, 26 : Ich werde meine Hand wider dich wenden und rein wegschmelzen deine Schlacken : dann werde ich dir wieder Richter schenken, wie zuvor, und Rathgeber wie vor Alters.“ Wir müssen gestehen, dafs wir in dem Gesagten keinen Beweis für die Erklärung Schegg's u. A. finden können. Denn erstens fordert die Bezeichnung Judas durch Prachtrofs keineswegs, dafs auch V. 4 Eckstein, Pflock, Kriegsbogen bildliche Bezeichnungen Judas sind. Die Beziehung des מִמֶּנּוּ auf Jehova würde wie bei סוּס die Vergleichungspartikel כְּ *wie* fordern, vor פִּנָּה, יָתֵד und קֶשֶׁת. Dann wird ferner das Unglück Judas abgeleitet von dem Mangel guter Hirten V. 2, und diese will Jehova ihm wiedergeben. Ein nicht unwichtiger

Grund für die Beziehung des מִמֶּנּוּ auf Juda liegt in der Parallelstelle Jer. 30, 21: „und es wird sein sein Gewaltiger aus ihm und sein Herrscher aus seiner Mitte ausgehen."

Die von Schegg angeführte Stelle Jes. 1, 25. 26 würde eher für unsere Erklärung als für die seinige sprechen, da Richter und Rathgeber nicht das ganze Volk, sondern nur ein geringer Theil desselben sind. — Uebrigens ist auch Jehova der eigentliche Geber und Sender, wenn wir מִמֶּנּוּ auf Juda beziehen. Das Gegentheil von dem, was Sacharja hier Juda verheifst, verkündigt Jer. 51, 26 Babel: „sie werden nicht mehr nehmen von dir einen Stein zur Ecke und einen Stein zur Grundlage," wozu Michaelis gut bemerkt: „sensus: non erit amplius de gente Chaldaeorum, qui reipublicae sustentaculum, h. e. rex aut princeps futurus sit." Wenn Köhler gegen die Beziehung des מִמֶּנּוּ auf Juda noch anführt, dafs in diesem Falle מֵהֶם zu erwarten sei, da V. 3 אוֹתָם und V. 5 וְהָיוּ sich fänden, so ist auch dieser Grund ohne Beweiskraft, da V. 3 אוֹתָם auf das Collectivum עֵדֶר *Heerde*. und הָיוּ auf כָּל־נוֹגֵשׂ *jeder Zwinger* zu beziehen sind. פִּנָּה eig. *eine hervorragende Ecke*, dann *Eckstein*, mit אֶבֶן *Stein* verbunden (Job 38, 6) und mit רֹאשׁ (Ps. 118, 22) bezeichnet öfters bildlich einen Fürsten und ein Haupt des Volkes, welches unter demselben Schutz und Sicherheit findet gegen Feinde (Ps. 118, 22; Jes. 28, 16; 1 Sam. 14, 38; Richt. 20, 2). — Jes. 19, 13 heifst es: „Es führten Aegypten irre die Eckpfeiler (d. i. die Fürsten) seiner Völker."

Zur Erläuterung des bildlichen Ausdrucks *Pflock* bemerkt Lowth zu Jes. 22, 23: „Man pflegt im Orient die inwendige Seite der Gemächer mit Reihen von grofsen Nägeln oder Pflöcken zu versehen, welche gleich bei der Errichtung der Mauer in sie hineingearbeitet werden (vgl. Chardin in Hamar's Beobachtungen III, S. 49)." Da an diese festen, schön gearbeiteten Nägel allerhand Hausgeräth aufgehangen wurde, so dienten sie zu einem pas-

senden Bilde für diejenigen Männer, welche die Stützen und Halter des ganzen Staates sind. — Der Kriegsbogen, welcher im Alterthume bei vielen Völkern eine Hauptwaffe war, bezeichnet hier überhaupt individualisirend die Kriegsrüstung.

נוֹגֵשׂ eig. *Dränger, Antreiber* v. נָגַשׂ *drängen, antreiben*, zur Arbeit oder die Arbeiter (Jes. 58, 8), dann *Vogt, Frohnvogt* (2 Mos. 3, 7; 5, 6), bezeichnet hier solche Gewalthaber und Herrscher Judas, welche die Feinde strenge züchtigen. Es behält daher נוֹגֵשׂ seine gewöhnliche Bedeutung, nur muſs man die Strenge und Härte nicht auf das Bundesvolk, sondern auf die Feinde beziehen, wie ähnlich Jes. 14, 2: „sie nehmen gefangen, die sie gefangen führten, und herrschen über ihre Tyrannen." — Auch Jes. 3, 5. 12 steht es von einem tyrannischen Herrscher, und Jes. 60, 17 findet eine Beziehung auf die früheren tyrannischen Gegner statt. Der Syr. hat כָּל־נוֹגֵשׂ durch ܟܠܗܘܢ ܡܫܠܛܢܝܗܘܢ *omnes principes eorum* wiedergegeben.

Der Chald. übersetzt wieder erklärend und bezieht unseren Vers auf die messianische Zeit, denn er giebt denselben wieder: מִנֵּיהּ מַלְכֵּיהּ מִנֵּיהּ מְשִׁיחֵיהּ מִנֵּיהּ תְּקוֹף קְרָבֵיהּ מִנֵּיהּ יִתְרַבּוּן כָּל סַרְנָסוֹהִי כַּחֲדָא *ex ipso rex eius, ex ipso Christus eius, ex ipso fortitudo belli sui, ex ipso magnificabuntur omnes gubernatores eius simul.* Der Alex. hat in diesem Verse mehrere Wörter falsch gelesen, indem פִּנָּה durch *ἐπέβλεψε* (פָּנָה), יָתֵד durch *ἔταξε* (יָתַר v. תּוּר in Hiph. oder יָשֵׂם v. שִׂים) und מִלְחָמָה durch *ἐν θυμῷ in furore* (בְּחֵמָה) wiedergegeben hat.

V. 5: וְהָיוּ כְגִבֹּרִים בּוֹסִים בְּטִיט חוּצוֹת בַּמִּלְחָמָה וְנִלְחֲמוּ כִּי יְהוָה עִמָּם וְהֹבִישׁוּ רֹכְבֵי סוּסִים׃ *Und sie werden wie Helden, zertretend Straſsenkoth* (Ewald: *auf Gassenkoth tretend*, Köhl.: *in den Koth der Gassen*) *im Kriege und sie kämpfen, weil Jehova ist mit ihnen, und* (Ew.: *so daſs*) *zu Schanden werden die Reiter der Rosse.*

Die mächtigen und siegreichen Oberen Judas, die der Prophet im vorhergehenden Verse zuerst bildlich, gegen Ende desselben eigentlich als נֹגֵשׂ bezeichnet hatte, nennt er in diesem Verse Helden, welche die Feinde völlig besiegen und über dieselben einherschreiten, wie man durch den Gassenkoth wandelt. Nach dieser Erklärung ist Gassenkoth eine bildliche Bezeichnung der Feinde, die Juda sich unterwirft. Für diese Erklärung spricht auch 9, 15 : „sie zertreten Schleudersteine“ und die Parallelstelle Mich. 7, 10 : „meine Augen schauen meine Feindin; und wird sie zur Zertretung wie Gassenkoth.“ Der Unterschied ist nur der, dafs in unserem Verse die Feinde selbst Gassenkoth genannt, dagegen bei Micha damit verglichen werden. Jes. 10, 6 heifst es : „dafs es (das sündige Israel) wie Gassenkoth zertreten werde.“ Dafs Gassenkoth eine verächtliche Bezeichnung der Feinde sei, nimmt auch Allioli an. Nach Hitzig und Schegg soll „Gassenkoth tretend,“ Hieron. „conculcantes lutum platearum, das rüstige, muthige und starke Auftreten des Beherzten in der Schlacht“ bezeichnen. Allein für diese Auffassung lassen sich wie für jene keine Parallelstellen anführen. Für unsere Auffassung sprechen auch die häufigen und starken Bilder unseres Propheten. Mehrere Ausleger, wie Chr. B. Michaelis, Köhler, übersetzen : „zertretend oder niedertretend (ihre Feinde) in Gassenkoth“ und finden darin eine individualisirende Bezeichnung aller Hindernisse und Schwierigkeiten, welche das Bundesvolk mit grofser Standhaftigkeit besiegen werde. Diese Erklärung giebt aber, wie Hengst. bemerkt, einen matten Sinn und hat die Parallelstelle Mich. 7, 10 gegen sich.

בוּס mit בְּ bezeichnen *zertreten, einhertreten* auf Gassenkoth, mit dem Acc. *zertreten*, s. v. a. *besiegen, unterjochen* Ps. 44, 6; 60, 14; Jes. 63, 6). Der Grund, warum es im Particip nicht בָּסִים, sondern בּוֹסִים punctirt ist, liegt viell. in der Absicht, die intransitive von der transitiven Bedeutung zu unterscheiden. Vgl. בּוֹשׁ, אוֹר, קוֹם und 2 Kön.

16, 7; 2 Mos. 32, 30; Ew. §. 151 b; Olsh. §. 164 d. — Fürst u. d. W., dafs die Schreibung בּוֹסִים nordpalästinisch = בֹּסִים sei. — Als einen wichtigen Grund, warum das Bundesvolk muthig kämpft, aus seiner Unthätigkeit heraustritt und über die Feinde völlig siegt, so dafs selbst die feindliche Reiterei mit Scham und Schande bedeckt wird, giebt der Prophet den Beistand Jehovas an. Die Reiterei wird auch Dan. 11, 40 als eine Hauptstärke der griechischen Beherrscher Syriens, namentlich des Antiochus Epiphanes bezeichnet. Da dasjenige, was Sacharja hier von den Kämpfen und Siegen des Bundesvolkes weissagt, zur Zeit der Makkabäer wenigstens zum Theil erfüllt worden ist, so darf man doch unseren Vers, obgleich leibliche Kämpfe des Volkes Gottes als Vorbilder der geistigen sich finden, mit Schmieder nicht ausschliefslich „auf geistige Kämpfe und Siege des gerechten und sanftmüthigen Königs und seines Volkes“ deuten. Wenn wir auf das Folgende, wo Joseph und Ephraim, d. i. die zehn Stämme als solche bezeichnet werden, die zurückkehren und an den Kämpfen und Siegen Theil nehmen, Rücksicht nehmen, so kann die volle Erfüllung unserer Weissagung, da nur ein geringer Theil der zehn Stämme zu den Zeiten der Makkabäer nach Palästina zurückgekehrt war, und andere Propheten die Vereinigung aller Stämme hauptsächlich der messianischen Zeit zuschreiben, nur der messianischen Zeit angehören. Nach Theod. ist der Sinn von V. 4 und 5: „Auch werden sie nicht fremde Waffen gebrauchen und ausländische Krieger um Lohn dingen, sondern aus ihnen selbst werden der Heerführer (*στρατηγὸς*), aus ihnen die Hauptleute (*ταξίαρχοι*) sein, sie werden als treffliche Führer siegen und wie Koth die Schlachtreihen niedertreten. Denn wie der Koth den darüberschreitenden Füfsen ausweicht, so werden auch jene sich zur Flucht wenden, und die Fliehenden werden getödtet, weil Gott aller Dinge das Heerführeramt führt. — הֹבִישׁ (v. בּוּשׁ *sich entfärben*, *schämen*, d. h. vor Scham erblassen,

Jer. 48, 39; 50, 12; Ps. 22, 6) bezeichnet eig. *Beschämung haben*, dann *beschämt*, *zu Schanden werden* (Jer. 2, 26; 6, 15; 10, 14; Sach. 9, 5; 10, 11).

Der Chald. wieder erklärend : וִיהוֹן גִּבָּרֵי בֵית יִשְׂרָאֵל דָּיְשִׁין קְטִילֵי עַמְמַיָּא כְּסִין שׁוּקִין בִּקְרָבָא וְיַגִּיחוּן קְרָב אֲרֵי מֵימְרָא דַיְיָ בְּסַעְדְּהוֹן *et fortes domus Israelis triturabunt interfectos populorum quasi lutum viarum in bello et proelia committent : quia verbum domini erit in auxilium eorum.*

V. 6 : וְגִבַּרְתִּי אֶת־בֵּית יְהוּדָה וְאֶת־בֵּית יוֹסֵף אוֹשִׁיעַ וְהוֹשְׁבוֹתִים כִּי רִחַמְתִּים וְהָיוּ כַּאֲשֶׁר לֹא־זְנַחְתִּים כִּי אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם וְאֶעֱנֵם : *Und so kräftige* (Rück. : *ermanne*) *ich das Haus Juda und helfe* (Rück. : *stärke*, Hengst. : *gewähre Heil*) *dem Hause Josephs und lasse sie wohnen* (Ew. : *führe sie heim*), *weil ich mich ihrer erbarme* (Rück. : *sie begnadigt*) *und sie werden sein als ob ich sie nicht verstoſsen hätte; denn ich bin Jehova ihr Gott und will sie erhören.*

Nach diesem Verse will Jehova in seiner Huld und Gnade das Flehen des Bundesvolkes erhören, und es so kräftigen, daſs es nach Besiegung und Vertreibung seiner Feinde und Unterdrücker in Ruhe und Sicherheit wohnen wird. Diese Verheiſsung soll nach Allioli, Hengst. u. A. zur Zeit der Makkabäer durch die Besiegung der Feinde, namentlich der Edomiter, Ammoniter, der Heiden in Gilead (1 Makk. 5, 1 ff.) und der griechischen Syrer erfüllt worden sein. Wir geben zwar zu, daſs der Prophet hier die Siege der Makkabäer im Auge habe, aber von denselben konnte er schwerlich so sprechen, wie er in diesem und den folgenden Versen thut. Die Ruhe war auch nach den glänzenden Siegen nur von kurzer Dauer. Da das Volk Israel hier als ein vereinigtes erscheint, indem Joseph und Ephraim V. 7 die zehn Stämme bezeichnen, so können wir in den Siegen der Makkabäer nicht die volle Erfüllung finden. Sehen wir auf andere Weissagungen, in welchen mit der Rückkehr aus dem Exile die Zeiten nach Ankunft des Messias verbunden werden und die zerstreuten Stämme

wieder vereinigt sein und eine grofse gläubige Gemeinde bilden sollen, so mufs man unsere Weissagung auch auf die messianischen Zeiten beziehen. Die Siege der Makkabäer über ihre Feinde können als den Anfang und als Vorbild der grofsen geistigen Siege, welche Israel durch den Messias und seine Glaubensboten über das Heidenthum davontrug, betrachtet werden. Für die Mitbeziehung unserer Weissagung spricht auch, dafs, wie schon bemerkt wurde, aus den zehn Stämmen Israels zur Zeit der Makkabäer nur wenige nach Palästina zurückgekehrt waren, weshalb nach der Rückkehr auch den Stämmen Juda und Levi Angehörige im früheren Zehnstämmereiche, wie die Eltern Jesu, wohnten. Dafs unter Haus Josephs oder Ephraims die zehn Stämme des früheren Reiches Israels bezeichnet werden, ist bekannt, vgl. Am. 5, 6 (1).

גָּבַר *stark, kräftig, mächtig sein*, daher גֶּבֶר *Mann*, eig. *Tapferer, Starker, Krieger*, bezeichnet in Piel *stark machen, kräftigen*. Auffallend ist die Form הוֹשְׁבוֹתִים. Nach dem Vorgange von Kimchi, Abenes., Rosenm., Köster, Burg., Neum. ist dasselbe eine gemischte Form aus הֲשִׁיבוֹתִים Hiph. v. שׁוּב *zurückkehren* und aus הוֹשַׁבְתִּים v.

(1) Köhler, der: *und das Haus Josephs* (Ephraims) *werde ich retten* übersetzt, versteht die Verbindung so, dafs Jehova das Haus Ephraims dadurch retten werde, dafs er dem Hause Juda im Kampfe wider seine und Ephraims Feinde den Sieg verleiht. Das noch in der Gefangenschaft befindliche Ephraim soll durch den Sieg des bereits wenigstens theilweise in die Heimath (Palästina) zurückgekehrten Juda als gerettet bezeichnet werden und das Suffix v. הוֹשְׁבוֹתִים sich nicht auf Juda und Ephraim zusammen (Hengst., Neum.), sondern nur auf Ephraim beziehen (Hitzig). Dieser Erklärung steht entgegen, dafs das gesammte Bundesvolk durch Juda und Ephraim bezeichnet wird und beide vereint (V. 7. 11. 12) an dem Kampfe gegen ihre Feinde theilnehmen sollen. Man darf ferner unter Haus Juda nicht blofs die aus dem Exile Zurückgekehrten, welches nur der geringere Theil von Juda war, und unter Haus Josephs die Gesammtheit der zehn Stämme verstehen.

יָשַׁב *wohnen.* Der Prophet soll vermittelst dieser künstlichen Zusammensetzung mit einem Worte ausdrücken, was Jerem. 32, 27 durch einen ganzen Satz: „und ich führe sie zurück“ (הֲשִׁבֹתִים) an diesen Ort und „mache sie sicher wohnen“ (הוֹשַׁבְתִּים) thue. Wenn wir auch wegen der Kürze der Ausdrucksweise des Sacharja diese Composition nicht geradezu als eine unzulässige bezeichnen wollen, so ist doch die Form, da sie sich nirgends findet, sehr auffallend, und läfst sich aus der späteren Zeit durch eine Verwechselung der Verba ע׳וּ und פ׳י erklären. Vgl. Ewald, Gramm. S. 377 Anm. Ist יָשַׁב das Stammwort, so mufs הוֹשַׁבְתִּים in Hiph. gelesen werden. Gegen die Lesart הֲשִׁיבוֹתִים v. שׁוּב spricht, dafs hier kaum von einer Rückkehr, welche auch der Chaldäer (אֲכַנּוֹשׁ גָּלְוָתְהוֹן *congregabo captivitatem eorum*) hier findet, die Rede sein kann, da derselben V. 8 Erwähnung gethan wird. הוֹשַׁבְתִּים hat auch der Alex. (*κατοικιῶ αὐτοὺς*), dagegen aber Hier. הֲשִׁיבוֹתִים *convertam*, und der Syr. ܐܦܢܐ *reducam* gelesen. Hitzig meint, dafs V. 6 nicht von einem *Wohnen* die Rede sein könne, weil erst V. 8 eine Rückkehr verheifsen wird. Dieser Grund ist aber nicht beweisend, weil der Prophet schon hier von dem Erfolg des göttlichen Beistandes im Voraus sprechen kann. Da hier nach dem Zusammenhange von einem ungestörten Wohnen nach der Rückkehr die Rede ist, so ist ein Zusatz wie לָבֶטַח (Jer. 32, 37) oder wie כְּקַדְמוֹתֵיהֶם (Ezech. 36, 11) oder עַל־אַדְמָתָם (Ezech. 28, 25) unnöthig und dadurch die Uebersetzung: *ich werde sie zurückbringen* nicht als die richtige zu erweisen. Dafs übrigens יָשַׁב Flexionen v. שׁוּב entlehnt, zeigen Jer. 42, 10; Ps. 23, 6; 4 Mos. 10, 36, und im umgekehrten Falle 2 Sam. 15, 8, wo aber nach Thenius (Bücher Samuels 196) weder יָשִׁיב noch יָשׁוּב (Kri), sondern nach dem Alex., Chald., Syr. הֵשִׁיב zu lesen ist. — זָנַח *fort-, wegstofsen, hinwegdrängen, verlassen* wird häufig von Jehova gebraucht, vgl. Ps. 43, 2; 44, 10. 24; 60, 3. 12; 74, 1;

77, 8; 89, 39. — Da der Syr. וְנִחַמְתִּים durch ܘܐܬܢܫܝ *oblitus essem* übersetzt hat, so scheint er שְׁכַחְתִּים gelesen zu haben; der Chald. hat וְנִחַמְתִּים wiedergegeben טַלְטֵלְתִּנּוּן *transmigrare fecissem eos.* — רָחַם *geneigt, befreundet sein,* dann *lieben*, wie im Aramäischen, bezeichnet in Pi. *sich Jemandes mit Liebe annehmen, sich erbarmen* der Schwachen, Unglücklichen (Jes. 9, 16; 13, 18; 49, 15), gewöhnlich von Gott gebraucht, vgl. Jes. 14, 1; 30, 18. — Der Alex. übersetzt: ἠγάπηκα. — אֶעֱנֵם übersetzt der Chald. אֲקַבֵּל צְלוֹתְהוֹן *suscipiam orationem eorum.*

V. 7: וְהָיוּ כְגִבּוֹר אֶפְרַיִם וְשָׂמַח לִבָּם כְּמוֹ־יָיִן וּבְנֵיהֶם יִרְאוּ וְשָׂמֵחוּ יָגֵל לִבָּם בַּיהוָה׃ *Und es wird wie ein Held Ephraim und es freut sich ihr Herz wie von Wein, und ihre Söhne sehen und freuen sich, es frohlockt ihr Herz in Jehova.*

Nachdem der Prophet von Juda, dem Kern und Centrum des Bundesvolkes und V. 6 von Juda und Ephraim zusammen gesprochen, spricht er in diesem und dem folgenden Verse noch von Ephraim besonders und verheifst, dafs die von Jehova mit Heldenmuth und Heldenkraft ausgerüsteten Nachkommen des ehemaligen Zehnstämmereichs an dem ruhmvollen und siegreichen Kampfe Theil nehmen und aus dem Exile zurückkehren werden. Der gemeinsame Kampf der Nachkommen des ehemaligen Reiches Juda und Ephraim forderte auch die Rückkehr Ephraims aus dem Exile. Zur Zeit des Sacharja waren erst die Weissagungen der älteren Propheten in Beziehung auf Juda zum Theil in Erfüllung gegangen, dagegen war aus den Nachkommen des ehemaligen Zehnstämmereichs nur ein unbedeutender Theil zurückgekehrt. Wären die zehn Stämme nicht einzeln oder in kleinen Abtheilungen, sondern in grofsen Karawanen und in grofser Masse zurückgekehrt, so dafs Ephraim ein Held genannt werden konnte, so würde dieses wohl im Buche Esra oder Nehemia oder in beiden gesagt worden sein. Dafs die 12,242, welche Esr. 2, 64 mehr angegeben werden, als aus der

Berechnung Esr. 2, 3—63 herauskommen, aus den Nachkommen des ehemaligen Zehnstämmereichs, oder dafs die zehn Aeltesten, Esr. 2, 2, vgl. Neh. 7, 7 und 3 Esr. 5, 8, welche mit Serubabel und Josua zwölf ausmachen, Stammfürsten der zwölf Stämme gewesen seien, ist unwahrscheinlich oder kann doch nicht erwiesen werden. Es läfst sich die Verschiedenheit in den Zahlangaben auch erklären aus manchen Versehen der Abschreiber. Vgl. unsere Abhandl. im I. Bande der „Beiträge", S. 213 ff. Da wir aber zur Zeit der Makkabäer Galiläa und das Ostjordanland wieder von den Israeliten bewohnt finden, 1 Makk. 5, 9 ff., so mufs angenommen werden, dafs auch ein nicht unbedeutender Theil der Nachkommen des Zehnstämmereichs später zurückgekehrt ist und dafs Viele durch die Siege der Makkabäer zur Rückkehr angetrieben worden sind. Dafs übrigens Galiläa nicht von denselben ganz besetzt worden ist, erhellt aus dem Umstande, dafs auch Viele der Nachkommen der Bewohner des früheren Reiches Juda nach der Rückkehr in Galiläa gewohnt haben. Dafs der gewöhnliche Aufenthaltsort der Eltern des Heilandes Galiläa war, ist bekannt. Da יִשְׂרָאֵל nach dem Exile öfters das ganze Volk und nicht blofs die Nachkommen des Zehnstämmereichs bezeichnet, so kann man aus 1 Makk. 5, 9 ff. auch nicht mit Sicherheit entnehmen, dafs יִשְׂרָאֵל nur jene bezeichne.

Dafs יִשְׂרָאֵל, welches vor dem Exile von den Bewohnern des Landes des ehemaligen Reiches Israel gebraucht wird, nach dem Exile nicht blofs die Nachkommen desselben bezeichnet, erhellet daraus, dafs wenigstens eine nicht unbedeutende Zahl der Bewohner desselben Nachkommen des früheren Reiches Juda waren. Da die Zurückgekehrten aus dem Zehnstämmereich an die aus dem ehemaligen Reiche Juda Zurückgekehrten sich anschlossen und mit ihnen ein Volk bildeten, und nach der gröfseren Masse mit Recht Juden genannt werden konnten, so konnte auch יִשְׂרָאֵל wieder allgemeiner Volksname werden, und

zwar um so mehr, da Israel der heil. Volksname war, welchen sich die zehn Stämme angemafst hatten. Nehmen wir auf die von den Propheten verheifsene grofse Wiederherstellung, die ihre volle Erfüllung erst in der messianischen Zeit erhält, Rücksicht, so kann man in dem gemeinsamen Kampf des Bundesvolkes zur Zeit der Makkabäer nur einen schwachen Anfang finden und mufs die vollendete Erfüllung noch erwarten. Das Glück der Söhne Ephraims zur Zeit der Makkabäer war auch nur ein zeitweiliges; es soll aber ein dauerndes und grofses sein. Da כְּמוֹ־יָיִן *wie Wein*, s. v. a. *wie vom Weine* ist, so ist die Ergänzung בְּכֹחַ *durch die Kraft* unnöthig. Ps. 78, 65. 66 heifst es von Jehova : *da erwachte wie ein Schlafender der Herr, wie ein Held, aufjubelnd vom Wein, und schlug seine Widersacher u. s. w.* Dafs אֶפְרַיִם s. v. a. בְּנֵי אֶפְרַיִם *Söhne, Kinder Ephraims* ist, bedarf kaum der Bemerkung und zeigt auch das Folgende. Der Grund, warum der Prophet nach Ephraim von dessen Söhnen spricht, liegt vielleicht darin, dafs er das Glück und die Freude als dauernd bezeichnen wollte.

V. 8 : אֶשְׁרְקָה לָהֶם וַאֲקַבְּצֵם כִּי פְדִיתִים וְרָבוּ כְּמוֹ רָבוּ
Ich werde ihnen zischen und sie sammeln, weil ich sie erlöst habe, und sie mehren sich, wie sie sich mehrten (Ew. : *die wachsen dann wie sie wachsen*).

Nach diesen Worten will Jehova die zehn Stämme nach Palästina zurückführen, sie sammeln und durch Vermehrung zu einem starken Volke machen. Ephraim wird an dem Kampfe Theil nehmen, der in dem heil. Lande gekämpft werden soll (9, 16), und sein Mittelpunkt wird wie vor der Trennung wieder Zion sein, V. 13. Wenn wir auch zugeben, dafs die geringe Zahl, welche von den Nachkommen des Zehnstämmereichs anfänglich von der Erlaubnifs der Rückkehr nach Palästina Gebrauch machte, in Folge der Nachricht von der Errichtung des neuen Tempels und den glücklichen Kämpfen, so wie in Folge der Pilgerreisen nach Jerusalem, sich sehr gemehrt hat,

so unterliegt es doch keinem Zweifel, daſs in Beziehung auf die Masse des Volkes die Zahl der Zurückgekehrten der Nachkommen des früheren Zehnstämmereichs nur gering gewesen ist. Dieses wird schon daraus wahrscheinlich, daſs ein groſser Theil der Nachkommen des früheren Reiches Juda in Babylonien wohnen blieb und ihre glückliche Lage nicht mit einer unsicheren vertauschen wollte. Daſs dieses sich so verhalte, beweisen schon die Academieen, welche die Juden in Babylonien nach Christus hatten. Da die Nachkommen des Zehnstämmereichs zur Zeit des Cyrus schon über 200 Jahre in den Ländern des früheren assyrischen Reiches gewohnt hatten, so hatte wohl der gröſsere Theil das Interesse an dem heil. Lande verloren. Ein nicht geringer Theil, welcher dem Götzendienste ergeben war, hatte sich mit den Heiden vermischt. Aus der geringen Zahl der aus den fremden Ländern Zurückgekehrten erklärt es sich auch, daſs Josephus, der genaue Kenner der Geschichte seines Volkes, und das 4. Buch Esra die Meinung aussprechen, daſs die Israeliten irgendwo noch als eine abgesonderte Völkerschaft existirten. Ein groſser Theil der Nachkommen der ins assyrische Exil geführten Israeliten hat sich im Verlaufe der Zeit wohl unter den Heiden verloren, wie dieses bei mehreren bedeutenden Völkern, wie den Moabitern, Ammonitern, Philistern, Chaldäern u. a. der Fall ist. Die Gründe, welche Hengst. in der Note zu Sach. 10, 8 zum Beweise anführt, daſs die Nachkommen der zehn Stämme in gröſserer Masse wieder in das Land der Väter zurückgekehrt seien, und daſs daher die Frage nach der Existenz der zehn Stämme eine unzulässige sei, sind nach unserer Ueberzeugung ohne Beweiskraft. Was zuerst die Zahl der bei der Wegführung der Bewohner des Reiches Israel unter Tiglatpilesar, Salmanassar und Assarhaddon im Lande Zurückgebliebenen betrifft, so war dieselbe nur gering. Dieses erhellt schon daraus, daſs selbst nach der Versetzung zahlreicher Heiden in das Land dasselbe nur schwach bevölkert war und wilde

Thiere das Land unsicher machten. Und aus der Angabe 2 Chron. 34, 6 ff., dafs Josia die Götzenaltäre und Götzenbilder in den Städten der Stämme Manasse, Ephraim, Simeon bis nach Naphthali habe zerstören lassen, und dafs in den Stämmen Manasse und Ephraim und von den sämmtlichen Ueberbleibseln der Israeliten Gold zur Wiederherstellung des Tempels gesammelt worden sei, folgt nur, dafs nicht alle Israeliten von den Assyrern aus dem Lande geführt worden sind. Und was die 80 Männer von Sichem, Silo und Samarien betrifft, welche über die Zerstörung trauernd mit geschorenem Barte, zerrissenen Kleidern und mit Speisopfern und Weihrauch nach Jerusalem kamen, um sie in das Haus Gottes zu bringen, so ist es nicht einmal sicher, ob diese Männer den zehn Stämmen angehört haben. Nach der Entvölkerung des Landes der zehn Stämme durch die Wegführung können sich auch Bewohner des Reiches Juda in dasselbe niedergelassen haben. Auch kann aus Apstgsch. 26, 7 und Luc. 2, 36 nicht entnommen werden, dafs die zehn Stämme in grofser Masse nach Palästina zurückgekehrt sind. Wie die zahlreichen Nachkommen der Einwohner des Reiches Juda, welche in Babylonien und an den Ufern des Euphrats wohnten und nicht nach Palästina zurückkehrten, nach und nach zerstreut worden sind, so ist dieses in noch gröfserem Mafse der Fall in Betreff der Nachkommen des früheren Zehnstämmereichs. Jedenfalls kann man aus der Nichterwähnung des Landes der Nachkommen der Bewohner des Zehnstämmereichs nicht schliefsen, dafs diese in Masse nach Palästina zurückgekehrt sind. Richtig schreibt daher Allioli z. d. St.: „Nach der babylonischen Gefangenschaft kehrte nur Juda und Benjamin zurück, denen sich nur Wenige von dem Zehnstämmereiche anschlossen. — Durch die Siege der Makkabäer wurden wirklich Viele dieses Reiches angelockt, in ihr Vaterland zurückzukehren; aber die hier gegebene Weissagung, die von einer weit zahlreicheren und herrlicheren Rückkehr spricht, wurde

dadurch nicht erfüllt. Die Rückkehr der Israeliten des Zehnstämmereichs im Ganzen und Grofsen gehört bei den Propheten der messianischen Zeit an und bezeichnet hauptsächlich den Eintritt in das Reich des grofsen Nachkommen Davids (vgl. Osea 11, 9 ff.; 14, 5 ff.; Am. 9, 13 ff.). Zacharias umfafst deshalb hier mit der machabäischen zugleich die messianische. Jene ist zunächst aber nur unvollkommen, diese im weiteren oder vollkommenen Sinne verstanden, so ferne in der Endperiode derselben ganz Israel in die Kirche eingeht."

שָׁרַק *zischen, pfeifen* gebraucht Jes. 7, 18 von den Bienen (den Assyriern), die durch Zischen oder Pfeifen herbeigelockt werden, daher *locken, herbeilocken* mit לְ von Menschen Jes. 5, 26 und an unserer Stelle. Für Zischen aus Spott kommt es 1 Kön. 9, 8; Klagl. 2, 15. 16 vor, mit עַל über Jemanden, etwas auszischen, auspfeifen (Jer. 19, 8; 49, 17). Sacharja hat wohl Jes. 7, 18 im Auge. Der Sache nach parallel ist Hos. 11, 11: „sie werden zittern wie ein Vogel aus Aegypten, wie eine Taube aus dem Lande Assur, und ich mache sie wohnen in ihren Häusern, spricht Jehova." In der Versicherung Jehovas, des Ewigseienden und Unveränderlichen, dafs er sie *erlöset, befreit* habe, lag die Bürgschaft, dafs die Befreiung und Errettung wirklich stattfinden werde. Ist die volle Erfüllung unserer Verheifsung in die messianische Zeit zu setzen, so darf man רָבוּ (v. רָבָה *sich mehren, zahlreich werden*) nicht auf diejenigen, welche aus den Nachkommen des Zehnstämmereichs nach und nach nach Palästina und in das Ostjordanland zurückkehrten, beschränken. Es darf dieses um so weniger geschehen, als hier von einer dauernden Vermehrung und Befreiung die Rede ist. Hier., welcher das erste רָבוּ *et multiplicabo* wiedergiebt, hat entweder mit Rücksicht auf die vorhergehende erste Person erklärend übersetzt, oder וְאַרְבֶּה gelesen.

Der Chald. giebt den Vers wieder: אֲכַלֵּי לְכַנָּשָׁא גָלְוָתְהוֹן וַאֲקָרְבִנּוּן אֲרֵי פְרַקְתִּנוּן וְיִסְגוּן כְּמָא דִי אֲמַר עֲלֵיהוֹן יִסְגּוּ׃ *clamabo ut*

congregem captivitatem eorum, et coadunabo eos quia redemi eos : et multiplicabuntur sicut dictum est eos multiplicatum iri.

V. 9 : וְאֶזְרָעֵם בָּעַמִּים וּבַמֶּרְחַקִּים יִזְכְּרוּנִי וְחָיוּ אֶת־בְּנֵיהֶם וָשָׁבוּ׃ *Und ich säe sie* (Ew. : *oder zerstreue ich sie*) *unter den Völkern und in den Fernen* (Hengst., Köhl. : *fernen Landen*) *werden sie sich mein erinnern und sie leben mit ihren Söhnen* (Hengst. : *Kindern*) *und kehren heim.*

Dieser Vers giebt die erfreuliche Verheifsung, dafs Jehova aus besonderem Wohlwollen Israel nicht blofs in seinen Schutz nehmen und selbst unter den Heiden wachsen und erstarken lassen, sondern unter denselben auch ihren Glauben an ihn erhalten und dereinst zurückkehren lassen werde. Hiernach wird also hier Israel Erhaltung, Vermehrung, treue Gottesverehrung und Rückkehr verheifsen. Die Wahrheit dieses Ausspruchs bestätigt die Geschichte Israels. Mögen auch unter dem Bundesvolke nach der Zerstreuung unter den Heiden Viele vom Glauben an den einen wahren Gott abgefallen sein, so hat es sich doch in der Zerstreuung vermehrt, im Grofsen und Ganzen den Glauben bewahrt und noch die Heimkehr, d. i. die Bekehrung zu Christo zu erwarten. Von einer Bekehrung der Heiden durch die unter ihnen wohnenden Ephraimiten (Neum., Klief.) ist hier nicht die Rede. Verschiedener Ansicht sind die Ausleger über die Bedeutung v. זָרַע, indem Einige, wie der Chald., Gesenius, Umb., Ewald, Hitzig, Fürst, Maur., der das Futur als Perfect fafst, es in der Bedeutung *zerstreuen*, Andere, wie Hengst., Köhl. in der Bedeutung *säen* nehmen. Nach der ersten Bedeutung würde hier, wenn man nicht mit Maur. übersetzt, von einer zukünftigen Zerstreuung unter den Heiden, nach der zweiten von einer Vermehrung die Rede sein. Gegen die erste Erklärung spricht aber 1) dafs schon im Vorhergehenden von einer Rückkehr die Rede ist und die Weissagung heilverkündigend und hier nicht drohend sein kann. Und 2) kommt auch זָרַע in keiner Stelle des A. T. in der Bedeutung : *zerstreuen*, *verstreuen*.

d. h. exiliren vor. Ein oft vorkommendes Wort in einer einzigen Stelle — denn nur unsere Stelle wird von Ges., Fürst u. A. zum Beweise, dafs זָרַע auch *zerstreuen*, *exiliren* bedeute, angeführt — in dieser Bedeutung zu nehmen, ist jedenfalls sehr gewagt, wenn nicht durchaus verwerflich. Ist auch, wie Gesen., Fürst u. A. wollen, die eigentl. Bedeutung *streuen*, *ausstreuen*, daher *ausbreiten*, *reichlich versehen* (Jer. 31, 27; Hos. 2, 25; Ps. 97, 11), so darf man doch nicht schliefsen, dafs es auch *zerstreuen*, *exiliren* im üblen Sinne bedeute. Gewöhnlich kommt זָרַע in der Bedeutung *säen*, *Samen streuen* vor (Mich. 6, 15; Job 31, 8; Ps. 126, 5), daher זֹרֵעַ *Sämann* (Jer. 50, 16), mit dem Accus. des Ackers *besäen* (1 Mos. 47, 23), der Erde (2 Mos. 23, 10), des Feldes (2 Mos. 25, 4; Ps. 107, 37). „Ich säe sie" ist demnach s. v. a. „ich vermehre sie." In diesem Sinne heifst es Jer. 31, 27: „Siehe! es kommt die Zeit, spricht Jehova, da ich vom Hause Judas eine Saat (Samen) von Menschen und eine Saat von Vieh säe." Hos. 1, 10. 11: „Und die Zahl der Söhne Israels wird sein wie der Sand am Meere, der nicht gemessen und nicht gezählt wird. Und es wird geschehen: an dem Orte, wo man zu ihnen sagen wird: Nicht-mein-Volk, ihr! wird man ihnen zurufen: Söhne des lebendigen Gottes. Und es werden sich sammeln die Söhne Judas und die Söhne Israels zumal: denn grofs ist der Tag Jezraels" (der Tag des *Gott-säet*; vgl. Hos. 1, 4; 2, 24. 25). Das: *ihr werdet gesäet* (נִזְרַעְתֶּם) Ez. 36, 9 wird V. 10 durch: „ich mehre bei euch Menschen" erklärt. Es soll sich nach unserer Stelle bei Ephraim wiederholen, was einst in Aegypten geschah, 2 Mos. 1, 12: „so wie sie bedrängten, also mehrte es sich und wuchs heran." Nach unserer gewifs richtigen Auffassung dieses Verses befand sich also Ephraim unter den Völkern im Exile.

Die Worte: „in den Fernen", d. i. in fernen Landen unter den Heiden, „werden sie mein gedenken", haben den Sinn: auch wird Ephraim unter den Heiden den Glauben

und das Vertrauen zu Jehova, den einen wahren Gott, bewahren und ihn verehren. Die Verheiſsung, daſs auch in den Leiden, Trübsalen und Bedrängnissen der Glaube an Jehova, den Ewigen und Unveränderlichen, nicht aufhören werde, war für die Exulanten trostvoll, vgl. Ps. 93, 7. Jon. 2, 8 werden die Bedrängnisse als Grund des Andenkens an Jehova bezeichnet. Der Alex. giebt אֶזְרָעֵם wieder *σπερῶ αὐτοὺς*, Hier. *seminabo eos in populis*, die Peschito ܘܐܙܪܥ *seminabo*, der Uebers. in der Lond. Polyglotte *disseminabo* (?). מֶרְחָק *Ferne, ferne Gegend* (Jes. 10, 3; 17, 13) mit אֶרֶץ verbunden *fernes Land* (Jes. 13, 5), im Plural hier und Jes. 8, 9; 33, 17; Jer. 8, 19. Daſs durch מֶרְחַקִּים hier die fernen Länder bezeichnet werden, in welchen sich Ephraim befindet, bedarf kaum der Bemerkung; daher der Syr. übersetzt : ܒܐܬܪ̈ܘܬܐ ܪ̈ܚܝܩܬܐ *in regionibus remotis*. Wenn Hier. מֶרְחַקִּים *de longe* übersetzt, so hat er wohl den Sinn ausdrücken wollen und nicht מֵרָחֹק gelesen. — Das וְחָיוּ *und sie leben* bezeichnet hier nicht bloſs : sie bleiben am Leben, sie werden am Leben erhalten, sondern : sie werden unter göttlichem Schutze sich wieder erholen, wieder aufleben und Muth und Trost haben, vgl. 1 Mos. 45, 27; Richt. 15, 19 und namentlich Ezech. 37, 5 ff., wo von einer Wiederbelebung Israels die Rede ist. V. 14 heiſst es : „Und ich (Jehova) bringe meinen Lebensgeist in euch; dann lebet ihr wieder; und ich geleite euch mit Ruhe in euer Land. Dann werdet ihr erfahren, daſs ich Jehova bin, der dies geredet hat, und der es auch thun wird, spricht Jehova." Das : „mit euren Söhnen (Kindern)" bezeichnet wie V. 7 die Wohlthat als eine dauernde; wie V. 25 : „Und sie bewohnen das Land, welches ich meinem Knechte Jakob gegeben habe, sie und ihre Söhne (Kinder) und die Söhne ihrer Söhne (ihre Kindeskinder) bis in Ewigkeit."

Die Worte : וְחָיוּ אֶת־בְּנֵיהֶם übersetzen der Alex. und Syr. erklärend : *καὶ ἐκθρέψουσι τὰ τέκνα αὐτῶν*, *nutrient*

filios suos, ܘܢܪܒܘܢ ܠܒܢܝܗܘܢ *et educabunt filios suos*; und hielten unrichtig אֶת־ für eine Accusativpartikel. Der Grund, warum der Chald. das Fut. אֶזְרָעֵם im Perfect כְּמָא דְבַדַּרְתְּנוּן *sicut dispersi eos* wiedergiebt, liegt darin, daſs er זָרַע in der Bedeutung *zerstreuen, exiliren* nahm. יִזְכְּרוּנִי übersetzt der Chald. erklärend: הֲווֹ דְכִירִין לְדַחֲלְתִי *recordabuntur timoris mei*, und חָיוּ durch יוֹרְכוּן שְׁנֵי חַיִּין *prolongabunt annos vitae cum filiis.*

V. 10: וַהֲשִׁבוֹתִים מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וּמֵאַשּׁוּר אֲקַבְּצֵם וְאֶל־אֶרֶץ גִּלְעָד וּלְבָנוֹן אֲבִיאֵם וְלֹא יִמָּצֵא לָהֶם׃ *Und* (Ew.: *ja*) *ich führe sie zurück aus dem Lande Aegypten und aus Assur will ich sie sammeln und zum Lande Gilead und zum Libanon will ich sie bringen, so daſs sie keinen Raum finden.*

Diese Worte, welche nach dem Wortsinne eine Rückkehr Ephraims, nach mehreren Auslegern Judas und Ephraims, aus Aegypten und Assyrien verheiſst, hat den Auslegern eine nicht geringe Schwierigkeit gemacht. Denn von einer Wegführung der Ephraimiten oder der Judäer und Ephraimiten nach Aegypten und von einer Rückkehr daraus ist nirgends die Rede. Ferner ist es auffallend, daſs von Assyrien und nicht von Babylonien, wohin die Bewohner des Reiches Juda gefangen geführt, und von wo ein Theil zur Zeit des Sacharja bereits zurückgekehrt war, die Rede ist. Auch ist von einer Rückkehr der Ephraimiten, d. i. der Nachkommen des Zehnstämmereichs nach Gilead, d. i. nach dem Ostjordanlande und in die Gegenden des Libanons, im Groſsen und Ganzen nicht die Rede. Die Nichterwähnung Babyloniens hat daher mehreren neueren Auslegern, wie Bertholdt, Maur., Ew., insbesondere Bleek (S. 270 ff.) und v. Ortenb., zum Beweise gedient, daſs unsere Weissagung in die Zeit vor dem babylonischen Exile, als Aegypten und Assyrien noch die gefährlichsten Feinde Israels waren, gehöre, und also nicht von Sacharja verfaſst sei. Nach Schegg nennt der Prophet diese zwei Reiche, weil sich

in ihnen (man denke an das assyrische Exil) in der That *die Masse der noch nicht heimgekehrten Juden befand.* In jeder Zeit habe es in Aegypten viele Juden gegeben, seit ihren verhängnifsvollen Kämpfen mit den Chaldäern sei aber Aegypten ihr *Hauptzufluchtsort* vor der Rache ihrer erbitterten Feinde (Jer. 43, 5—7) gewesen, so dafs in den Tagen des Sacharja wohl mehrere Tausend in Aegypten möchten gewohnt haben. Dann soll Sacharja auch deshalb diese Länder nennen, weil sie den Juden, die bei ihnen wohnten, *bisher noch die Heimkehr unmöglich gemacht hätten.* Die Erlaubnifs des Cyrus habe, so allgemein sie auch gelautet, zunächst nur für die Juden in *Chaldäa* gegolten; die entfernten Provinzen Assyrien und Medien hätten sich an dieses Gebot nicht gehalten, und Aegypten natürlich um so weniger, da es gar nicht unter persischer Oberhoheit gestanden habe. So sehr sich daher manche fromme Juden in Aegypten, in Assyrien und Medien nach Jerusalem zurückgesehnt hätten, so hätten sie nicht dahin gehen können und das Exil habe für sie fortgedauert. Dieses hätten die Heimkehrenden nicht minder schmerzlich empfunden und sie hätten immer und immer des Augenblickes gewartet, wo auch für diese die Stunde der Erlösung schlage, und der Herr den Stolz Assyriens und Aegyptens breche und sein gefangenes Volk befreie. Wenn man dieses beachte, dann leuchte ein, dafs Sacharja strenge genommen Chaldäa hier gar nicht habe anführen können. Da habe von einem Zurückkehren, von einem Retten nicht die Rede sein können, weil ihrer Rückkehr nichts entgegengestanden habe. Dagegen habe aber Assyrien und Aegypten die Weggeführten gewaltsam zurückgehalten. Als Ort der Heimkehr habe der Prophet Gilead und das Land des Libanon genannt, weil diese Länderstriche von den Israeliten bewohnt gewesen seien. Gegen diese Lösung der Schwierigkeit ist aber Mehreres zu erinnern. Im vorhergehenden Verse ist die Rede von den Ephraimiten und diese waren nicht nach Aegypten, sondern nach Assyrien

gefangen abgeführt worden (2 Kön. 15, 29; 17, 6). Der Prophet konnte daher nicht von der Rückkehr der Ephraimiten aus Aegypten sprechen. Die Annahme Köhler's, dafs zur Zeit Tiglatpilesars und Salmanassers viele Ephraimiten nach Aegypten entflohen seien, wohin man bei Bedrängnissen in der Heimath sehr gerne seine Zuflucht genommen habe (1 Kön. 11, 40; Jer. 26, 21), und wohin auch Judäer vor der Rache der Babylonier geflüchtet seien (Jer. 41, 17; 43, 7), kann durch keine Stelle bestätigt werden und ist auch schon wegen der Lage des Zehnstämmereichs ganz unwahrscheinlich.

Wegen des vorhergehenden Verses darf man auch nicht an die Rückkehr der Nachkommen des früheren jüdischen Reiches aus Aegypten denken, da diese nach Judäa und nicht nach Gilead in das Ostjordanland und in das Land des Libanons zurückkehren würden. Wenn wir auch zugeben, dafs während der feindlichen Eroberung Judäas durch die Chaldäer und während des früheren Feldzugs Sancheribs in das Reich Juda viele Juden nach Aegypten entflohen sind und sich dort niedergelassen haben, so konnte der Prophet jedenfalls nicht eine Rückkehr derselben verkündigen, wie hier geschieht. Dafs die Assyrier und Medier dem Entlassungsedicte des mächtigen Cyrus entgegengehandelt haben, wird nirgends erwähnt und ist daher eine unbegründete Behauptung. Aus diesen und noch anderen Gründen können wir daher die von Schegg versuchte Lösung der Schwierigkeit nicht zulässig finden. Führt aber Sacharja wie Hos. 11, 11 Aegypten und Assyrien nur beispielsweise an und dienten sie ihm zur Bezeichnung aller Länder, in welchen sich die Nachkommen der früheren zehn Stämme und auch Judas zu seiner Zeit befanden, und bezeichnet die Rückkehr in das Land der Väter zugleich den Eintritt in das Reich des Messias, welches sich über die ganze Erde ausbreiten soll, so schwindet jede Schwierigkeit. Da die Israeliten lange Zeit in ägyptischer Sklaverei (vgl. Jes.

52, 4) und die zehn Stämme zur Zeit des Sacharja schon über 200 Jahre in dem früheren assyrischen Reiche zerstreut lebten, so konnte der Prophet diese Länder als passende Typen zur Bezeichnung aller Länder, in welchen das Bundesvolk lebte, gebrauchen, und die Rückkehr nach Palästina und in das Ostjordanland und den Eintritt in das Reich des grofsen Nachkommen Davids als eine Rückkehr aus jenen Ländern bezeichnen. In dem angegebenen Sinne wird auch Hos. 8, 13; 9, 3; 11, 11 geweissagt. Denn auch hier werden die Länder, in welche die Israeliten in Zukunft gefangen geführt werden sollten, bildlich durch Aegypten bezeichnet. Eine Rückführung dahin konnte dem Propheten gar nicht in den Sinn kommen. Kap. 9, 6 nennt Hosea sogar Memphis als eine Stadt, wo die Israeliten ihr Grab finden werden. Typisch wird auch Jes. 27, 13: „es kommen die Vertriebenen im Lande Assyrien und die Verstofsenen im Lande Aegypten und beten an Jehova auf dem heil. Berge zu Jerusalem", Aegypten und Assyrien genannt. Diese Ausdrucksweise erklärt es auch, wenn Jes. 19, 23 ff. Aegypten und Assyrien als die beiden bisher dem Bundesvolke und einander feindlichsten Reiche nennt, welche in der messianischen Zeit mit dem Bundesvolke und mit einander durch den Bund der gemeinsamen Verehrung Jehovas eng verbunden und im friedlichen Verkehr leben sollen. Meint nun nach dem Gesagten der Prophet nicht das eigentliche Aegypten, welches nirgends, auch nicht 1 Kön. 11, 40; Jer. 26, 21 als ein Exil oder Zufluchtsort der Ephraimiten wie der Judäer (Jer. 41, 17; 43, 7) genannt wird, so darf man auch bei dem damit verbundenen Assyrien hier und V. 11 nicht an ein einzelnes abgegrenztes Reich denken. Assyrien ist demnach hier eine bildliche Bezeichnung derjenigen Reiche, in welchen sich die Israeliten zur Zeit des Sacharja im Exil befanden. Der Grund, warum der Prophet nicht von Babylonien oder Chaldäa spricht, liegt darin, dafs an unserer Stelle nur von den Ephraimiten und nicht von

den Nachkommen des früheren Reiches Juda oder von dem ganzen Bundesvolke redet. Von den Chaldäern konnte der Prophet nicht sprechen, weil das Reich Israel zur Zeit des Auftretens der Chaldäer als Eroberer schon zerstört war, und daher die Chaldäer nicht als ein Typus der Feinde überhaupt dienen konnten. Dagegen waren Aegypten und Assyrien für Israel die gefährlichsten Feinde der Vorzeit. Wenn Köhler diese Lösung der Schwierigkeit für unannehmbar erklärt, weil das parallel stehende Assur doch unmöglich „bildliche Bezeichnung" hierfür sein könne, sondern jedenfalls im eigentlichsten und nächsten Sinne gemeint sei, so können wir diese Entgegnung nicht begründet finden, da nach unserer Erklärung Assur mit umfaſst wird und Assyrien vorzugsweise das Land war, wo die Exulanten des Zehnstämmereichs sich befanden. Ist in unserem Verse von den Ephraimiten die Rede, so bezeichnen das Land Gilead und Libanon nicht, wie viele Ausleger annehmen, das ganze gelobte Land, sondern nur das ehemalige Land der zehn Stämme. Dieses bestand bekanntlich aus zwei Theilen, dem Ostjordanlande, dem Lande Gilead und Basan und dem Lande diesseits des Jordans, welches sich an den Libanon erstreckt und daher passend als pars pro toto genannt werden konnte. Aehnlich Mich. 7, 14 und Ezech. 17, 3.

Die Worte : וְלֹא יִמָּצֵא לָהֶם *und nicht wird für sie gefunden* bezeichnen : die V. 9 verheiſsene Vermehrung wird so groſs sein, daſs sie keinen Raum finden. Daher richtig der Chald. וְלָא יִסְפֵּק לְהוֹן *et non sufficiet eis* (locus). Unrichtig hat der Syrer diese Worte wiedergegeben : ܘܠܐ ܢܣܦܩܘܢ ܠܗܘܢ *et non sufficient eis.* Der Alexandriner übersetzt : *καὶ οὐ μὴ ὑπολειφθῇ ἐξ αὐτῶν οὐδὲ εἷς.* — Der Chald., welcher לִבְנוֹן durch מַקְדְּשָׁא *sanctuarium* oder *terra sanctuarii* wiedergiebt, hat unter Libanon das Heiligthum oder das heil. Land verstanden.

V. 11 : עָבַר בַּיָּם צָרָה וְהִכָּה בַיָּם גַּלִּים וְהוֹבִישׁוּ כֹּל מְצוּלוֹת יְאֹר וְהוּרַד גְּאוֹן אַשּׁוּר וְשֵׁבֶט מִצְרַיִם יָסוּר : *Und er zieht durch das Meer, die Noth* (Rück. : *und gehen wird über das Meer die Noth,* Ew. : *da zieht er durch das Meer der Enge,* de Wett. : *sie wandeln durch das Meer der Drangsale.* Köhl. : *und er wird dahinschreiten durch das Meer — Noth erhebt sich*), *und schlägt im Meere die Wellen* (Ew. : *ins Meer der Wellen,* de Wett. : *die Wellen des Meeres*), *daſs zu Schanden werden* (Ew. : *versiegen*) *alle Tiefen* (Hengst. : *Fluthen*) *des Flusses, und niedergestürzt wird Assyriens Stolz und weichen wird der Stab Aegyptens.*

In diesen Worten verheiſst der Prophet unter bildlichen, aus der früheren Zeit entnommenen Ausdrücken die Wegräumung aller, ja der gröſsten Hindernisse, welche der Rückkehr in das heil. Land, d. i. dem Eintritt in das Reich des Messias entgegenstehen. Jehova will seinem Volke, welches er zu befreien und zu erretten beschlossen hat, einen solchen Beistand und eine solche Hülfe zu Theil werden lassen, wodurch alles Entgegenstehende siegreich überwunden wird. Wie ehemals beim Auszuge aus Aegypten das Hinderniſs, welches demselben entgegenstand, durch Austrocknung des rothen Meeres auf wunderbare Weise weggeräumt wurde, so soll dieses auch in Zukunft geschehen. Das Vergangene diente dem Propheten hier als Typus für die Zukunft, vgl. Jes. 51, 9. Dieses geschieht auch Jer. 31, 2 : „es findet Gnade *in der Wüste* das Volk, das vom Schwert übrig geblieben; Jehova geht, Israel zur Ruhe zu bringen, d. h. so wie Jehova sich einst in der Wüste über sein Volk erbarmte und den Ueberrest nach Canaan führte, so wird er auch in seiner gegenwärtigen Noth sich desselben erbarmen und es ins Vaterland zurückführen," vgl. Hos. 2, 16. 17. Und Jes. 11, 15. 16 heiſst es : „Und Jehova belegt mit dem Banne die Zunge des Meeres von Aegypten und streckt seine Hand über den Strom aus mit Heftigkeit seines Windes und schlägt ihn in sieben Bächen, daſs man ihn mit Schuhen betreten

kann; es wird eine Bahn sein dem Reste seines Volkes, welches übrig blieb von Assyrien, so wie Israel war am Tage, als es aus dem Lande Aegypten heraufzog", vgl. unseren Commentar z. d. St.

Das Subject zu עָבַר ist offenbar Jehova, welcher an der Spitze der Israeliten durch das Meer hindurchschreitet und das grofse Hindernifs, die tobenden Meereswellen, niederschlägt. Ganz parallel ist Ps. 114, wo das Meer, als es Jehova an der Spitze der Israeliten heranziehen sieht, völlig flieht, der Jordan sich furchtsam zurückwendet. Da der Zusammenhang nicht den mindesten Zweifel darüber läfst, dafs der Erretter Jehova ist, so war die Erwähnung desselben unnöthig. Vgl. die ähnlichen Stellen Jes. 2, 4; Mich. 4, 3. — צָרָה, über dessen Auffassung die Ausleger getheilt sind, wird am besten mit Ch. B. Michaelis, Rosenm., de Wette und Rückert als Apposition genommen, so dafs: „er geht durchs Meer, die Noth" zu übersetzen ist. Als Genitiv צָרָה zu fassen, verbietet die Punktation בַּיָּם mit Kamez und Patach. — Da יָם ein Masculinum ist, so ist die Uebersetzung des Alex. *ἐν θαλάσσῃ στενῇ*, *in mari angusto* unzulässig. Auch ist die Uebersetzung des heil. Hier.: *in maris freto* unstatthaft. צָרָה (v. צָרַר *drängen, einschliefsen*) kommt nur in der Bedeutung *Bedrängnifs*, *Noth* vor (Zeph. 1, 15; Ps. 120, 1; Jon. 2, 3). Die Meinung von Maur., v. Ortenb., die wie Klief., der ihnen beistimmt, es als Zeitwort in der Bedeutung *ritzen, spalten*, gleichbedeutend mit dem Syr. und Aram. ܢܼܨܐ, צְרָה, צְרָא nehmen, ist unzulässig, weil צָרָה im Hebr. ungebräuchlich ist.

Die Worte: „er schlägt im Meere die Wellen" enthalten eine Personification der Wellen als eines Gegners, welchen Jehova niederschmettert. — Eine Anspielung auf den wunderbaren Durchgang durch den Jordan enthalten die Worte: „es werden zu Schanden alle Fluthen des Flusses." Der Grund, warum Sacharja zur Bezeichnung

des Jordans יְאֹר, welches außer unserer Stelle und Dan. 12, 5. 6. 7 sonst den Nil bedeutet, gebraucht, liegt wohl darin, daſs er den verhältniſsmäſsig kleinen Jordan hervorheben wollte, so wie Jesaia 11, 15 durch הַנָּהָר, welches sonst den Euphrat bezeichnet.

In den letzten Worten unseres Verses sind ebenfalls Assyrien und Aegypten als die mächtigen Feinde Israels in der Vorzeit nur als Typen grausamer mächtiger Herrscher zu nehmen. Da Ephraim nie unter dem Scepter Aegyptens gestanden hat, so kann man nicht aus unserer Stelle mit Bleek S. 272 schlieſsen, daſs unsere Weissagung in die Zeit gehöre, wo Assyrien und Aegypten die beiden Hauptmächte in der Nähe und Umgebung des Volkes Israel waren. Es ist daher unzulässig, wenn Rosenm. u. A. aus diesem Verse auf eine frühere Abfassung dieser Weissagung schlieſsen und annehmen, daſs zur Zeit der Abfassung Assyrien und Aegypten noch in ihrer Macht dagestanden hätten. Da der Alex. וְהִכָּה durch *καὶ πατάξουσι, et percutient* wiedergiebt, so scheint er וְהִכּוּ mit Verwechselung des ה mit ו gelesen zu haben. Die Uebersetzung des יְאֹר von dem Alex. durch *ποταμῶν* fordert nicht nothwendig die Lesart יְאֹרִים, welches hauptsächlich von den Armen und Canälen des Nils vorkommt (Ps. 78, 44; Jes. 7, 18; 19, 6; 37, 25; Ezech. 29, 3 ff.). Der Chaldäer übersetzt erklärend: יִתְעַבְדוּן לְהוֹן נִסִּין וּגְבוּרָן כְּמָא דְאִתְעֲבִידוּ לַאֲבָהַתְהוֹן בְּיַמָּא וְיֶחֱזוּן בְּפוּרְעָנוּת סַבְאֵיהוֹן כְּמָא דְאִטְרַפוּ גֻּבְרַיָּא בְּגַלֵּי יַמָּא וְיִבְהֲתוּן כָּל מַלְכֵי עַמְמַיָּא וְיִבְטֵל תּוּקְפָּא מֵאַתּוּרָאָה וְשָׁלְטָן מִצְרַיִם יֶעְדֵּי *et fient eis miracula et magnalia sicut facta sunt patribus eorum in mari; et videbunt ultionem inimicorum suorum, ut involuti sunt viri in fluctibus maris, et confundentur omnes reges populorum, et cessabit fortitudo ab Assyriis: et dominium Aegyptiorum auferetur.*

V. 12: וְגִבַּרְתִּים בַּיהוָה וּבִשְׁמוֹ יִתְהַלָּכוּ נְאֻם יְהוָה *Und ich kräftige sie durch Jehova und in seinem Namen werden sie wandeln, ist der Ausspruch Jehovas.*

Die Worte : „ich will sie kräftigen" oder „ich kräftige, stärke sie durch Jehova", werden gewöhnlich so erklärt, dafs בַּיהוָה für das Pronomen : *durch mich selbst*, s. v. a. *ich selbst* steht, und ein kräftigerer Ausdruck ist als בִּי *durch mich* oder בִּזְרֹעִי *durch meinen Arm*. Dieser Ausdruck findet sich auch Hos. 1, 7. Da יְהוָה Gott als den *Ewigseienden* und *Unveränderlichen* bezeichnet, den Israel kennt und verehrt, der sich Israel durch Wort und That offenbart, und da es aufserdem keinen Gott giebt, so liegt in dem : „durch Jehova" ein Gegensatz gegen jede andere Kräftigung und Stärkung, etwa durch menschliche Hülfe und Götzen. Unterscheidet man Jehova, den Vater, von Jehova dem Sohne, dem Offenbarer und Führer Israels, dem auch der Name יְהוָה und אֱלֹהִים ertheilt wird, so könnte בַּיהוָה so viel sein als durch meinen Sohn, durch den ich alle meine Wohlthaten und Gnaden meinem Volke zuwende. Vgl. uns. Abhandl. über מַלְאַךְ יְהוָה im IV. Bde. der „Beiträge". Für diese Auffassung konnte man eine Bestätigung in der Uebersetzung des Chald. finden, welcher בַּיהוָה durch בְּמֵימְרָא דַיְיָ *in verbo domini* wiedergiebt. Da *Wandeln* s. v. a. leben und handeln ist, so bezeichnet : im Namen Gottes wandeln s. v. a. im Glauben und Vertrauen auf Jehova, den einen wahren Gott, leben und handeln. Durch נְאֻם יְהוָה wird das V. 12 Gesagte als ein eigenes Wort Jehovas hervorgehoben und bekräftigt. Der Chald. hat יִתְהַלָּכוּ erklärend durch יְהַלְּכוּן פְּרִיקִין *ambulabunt redemti* wiedergegeben. Der Alex., welcher יִתְהַלָּכוּ, κατακαυχήσονται, *gloriabantur* wiedergiebt, hat wahrscheinlich יִתְהַלְּלוּ gelesen und יִתְהַלֵּל mit יִתְהַלֵּךְ verwechselt. Der Syr., welcher יִתְהַלָּכוּ, ܢܣܒܪܘܢ *sperabunt* wiedergiebt, hat jenes v. יָחַל in Piel *harren, hoffen* abgeleitet. בַּיהוָה übersetzt derselbe ἐν κυρίῳ θεῷ αὐτῶν, als wenn er בַּיהוָה אֱלֹהֵיהֶם gelesen hätte.

Nach Klief., der ebenfalls Aegypten und Assyrien typisch fafst, und hier eine Befreiung Israels aus einer

zukünftigen Unterdrückung geschildert findet, haben V. 9—12 folgenden Sinn: „Nachdem V. 9 allgemein verheißen ist, daß Gott sein unter die Völker als heiligen Samen gesäetes Volk nicht in dieser Ausstreuung lassen, sondern schließlich wiederbringen und sammeln wird, wird diese schließliche Erlösung und Sammlung von V. 10 an den Typen der Ausführung aus Aegypten und Einsetzung in das gelobte Land und der Befreiung aus dem Exil und Rückkehr nach Canaan (?) näher beschrieben: eine Weltmacht wie Assur wird in den letzten Zeiten das unter die Völker gesäete Volk Gottes knechten, wie einst Aegypten Israel geknechtet hat, aber es ist noch eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes. Der V. 11 aber fügt hinzu, daß dies Werk der schließlichen Erlösung von Gott selbst ausgeführt werden wird; daher in V. 11 der drastische Uebergang aus der ersten in die dritte Person: wie Er das rothe Meer durchschritt und durchschnitt, wie Er den Euphrat (?) trocken legte, damit Er Sein Volk ausführte in das Seine, so wird Er am Ende (?) der Zeiten Seinem Volke aushelfen aus aller Welt mit erhobenem Arm. Und das endliche Resultat davon geben dann die Schlußworte des 11. Verses und der 12. Vers dahin an: die Weltmacht wird dann niedergeworfen werden, und zwar definitiv, so daß ihre Pracht daniederliegt und ihr Scepter weg ist; Gottes Volk aber wird, stark durch Jehova, in Jehova wandeln. Wir haben also hier im Wesentlichen dasselbe wieder, was wir auch schon im ersten Theile des Sacharja V. 2, 15—17 und 5, 1 bis 6, 8 fanden."

„Wir stimmen mithin", fährt Klief. S. 147 fort, „mit Hofm. darin überein, daß diese Verse 9—12 auf die letzten Dinge, auf die endliche Ausführung des Volkes Gottes aus aller schließlich zu vernichtenden Weltmacht zu beziehen sind. Aber wir weichen dabei von seinen Anschauungen nicht unwesentlich ab. Erstens beziehen wir auf diese Dinge des Endes (?) nicht den ganzen Abschnitt von 9, 1 ab, sondern nur die letzten Verse 10, 9—12. Zweitens ist uns

das Israel, das also aus aller Welt ausgeführt werden soll, nicht die jetzige Judenschaft nach ihrer dereinstigen Bekehrung, sondern dasjenige wahrhaftige Juda und Volk Gottes, das den Herrn in seiner Niedrigkeitserscheinung aufgenommen hat, vermehrt um alle diejenigen, welche durch alle Zeiten durch sein Wort geglaubt haben, sie mögen dem Fleische nach aus den Heiden oder aus der Judenschaft sein. Drittens finden wir hier nicht gesagt, dafs das Volk Gottes nach Palästina zum tausendjährigen Reiche zurückgeführt werden soll. Denn vom tausendjährigen Reiche ist mit keiner Sylbe hier die Rede, und das Land Gilead und Libanon wird nicht geographisch genommen werden können, wenn man Aegypten und Assur geographisch nehmen kann. Man wird nicht, wie Hofmann thut und thun mufs, Aegypten und Assur typisch, Canaan aber eigentlich und geographisch nehmen dürfen. Vielmehr ist einfach das gesagt, dafs Gottes Volk schliefslich nach seiner Ausführung aus aller Welt in einen Zustand gesetzt werden wird, für welchen das gelobte Land so vorbildlich ist, wie das Diensthaus Aegypten und die Gefangenschaft in Assur für die Zerstreuung in die Welt. Freilich wird sich ein solcher Zustand dann auch eine Oertlichkeit, eine schliefsliche Wohnstätte des seligen Volkes Gottes bedingen. Aber ob diese Wohnstätte im Diesseits oder Jenseits, auf der alten oder auf der neuen Erde liegen wird, darauf giebt unsere Stelle schlechterdings keine Antwort."

Worin diese Auffassung mit unserer übereinstimmt, und worin sie von der unsrigen abweicht, ist aus unserer Erklärung hinlänglich klar, weshalb wir uns auch eines Weiteren darüber hier enthalten.

Kap. 11, 1—12.

Nachdem der Prophet im Vorhergehenden dem Bundesvolke und namentlich den Nachkommen des Zehn-

stämmereichs Vermehrung, Rückkehr, Kräftigung und Sieg über die Feinde verheifsen hat, schildert er im eilften Kapitel eine Zeit, in welcher das Bundesvolk eine schwere Heimsuchung trifft. Jehova verhängt ein schweres Strafgericht und eine Zeit, in welchem das Land von Feinden erobert und verwüstet wird, und das Volk, welches schlechte Oberen leiten und verführen und das ungehorsam und widerspenstig ist, in gegenseitiger Zwietracht und Feindschaft wie in der Vorzeit des Reiches Juda und Israel, sich aufreibt, und Jehova, gekränkt durch den schlechten Lohn für seine Leitung und Hirtensorge, seinen Bund mit dem Volke aufhebt, die Oberen ausrottet, und das Volk dem schwersten Druck und Elend preisgiebt.

Nach einer poetischen Schilderung und dramatischen Darstellung der Verwüstung des Landes durch auswärtige Feinde V. 1—3, erscheint dem Propheten, welcher die Stelle Jehovas, d. i. des Engels des Herrn vertritt, das Bundesvolk als eine durch das göttliche Gericht zum Schlachten, d. i. zum Untergange bestimmte Heerde, welche er zu weiden und von den schlechten Hirten, welche sie zum Untergange führen wollen, zu befreien sucht. Allein die Widerspenstigkeit der Hirten und der Heerde nöthigt ihn, sein Hirtenamt aufzugeben und die Heerde dem bisher durch ihn abgewandten Elende zu übergeben. Für sein Hirtenamt fordert er nur noch seinen Lohn. Dieser ist aber ein verächtlicher von 30 Silberlingen. Dafs auf diese Weise der letzte Versuch Jehovas, sein Volk durch den Messias zu retten, und die Verwerfung desselben abgebildet werde, werden wir unten näher zeigen. Hierauf bildet der Prophet auf Jehovas Geheifs in einem zweiten Sinnbilde oder symbolischen Handlung die bösen Hirten ab, welche nach Verwerfung des Guten (des Messias) die Heerde aufreiben und derselben den Untergang bereiten. Nach V. 15—17, wo das Ende der Weissagung zu seinem Anfange zurückkehrt, soll der gute Hirt, der Messias, der Engel Jehovas, noch einen Versuch machen, ob er das

durch die bösen, zermalmenden Löwen gleichenden Hirten, dem Untergange entgegengeführte Volk erretten könne. Als Parallelstellen kann man Jesaia 49 und 53 betrachten, indem in diesen Stellen ebenfalls verkündigt wird, daſs der Messias in Ausführung seines Amtes groſse Hindernisse haben werde. Daſs unsere Weissagung sich wenigstens hauptsächlich auf die Zeiten nach der Ankunft des Messias bezieht, geht schon aus dem angegebenen Inhalte hervor. Ist in diesem Kapitel von der Eroberung Palästinas durch die Römer, im zehnten von dem makkabäischen Zeitalter zur Zeit der syrischen Herrschaft und im neunten von den Zeiten Alexanders die Rede, so haben wir in den Weissagungen eine Schilderung der aufeinanderfolgenden Zeiten.

Daſs wir in unserer Schilderung des zukünftigen Schicksals des Bundesvolkes keinen geschichtlichen Vorgang haben, darüber sind die Ausleger einverstanden. Dagegen sind sie aber darüber einer verschiedenen Ansicht, ob unsere Weissagung eine Vision oder eine Parabel enthalte. Da wir über diesen Punkt am besten am Schlusse der Erklärung unserer Stelle sprechen, so übergehen wir hier die Beantwortung dieser Frage und bemerken nur, daſs wir die Schilderung nicht für eine sinnbildliche Parabel erklären können. Wer unsere Schilderung der Zukunft des Bundesvolkes mit den Schicksalen, welche dasselbe nach der Ankunft des Messias und dessen Verwerfung getroffen, vergleicht, der muſs gestehen, daſs unsere Weissagung auf dieselbe genau paſst.

V. 1 : פְּתַח לְבָנוֹן דְּלָתֶיךָ וְתֹאכַל אֵשׁ בַּאֲרָזֶיךָ *Oeffne, Libanon, deine Thore, und Feuer verzehre deine Cedern.*

In diesen Worten, mit welchen der Prophet, statt dem Libanon seine Eroberung und Verwüstung anzukündigen, ihm als Diener Jehovas befiehlt, seine Thore (Zugänge) zu öffnen, will derselbe sagen : du, Libanon, wirst von Feinden erobert und verheert werden. Was der Libanon thun muſs und nicht verhindern kann, wird in Form eines

Befehles oder einer Aufforderung wie Jes. 1, 2 eingekleidet. Der hohe und schwer zu ersteigende Libanon erscheint unter dem Bilde einer Festung mit geschlossenen Thoren, in welcher die darin befindlichen Personen und Sachen sicher sind.

Verschiedener Ansicht sind die Ausleger darüber, ob dieser Vers wie die folgenden eigentlich oder allegorisch zu erklären sind. Die jüdischen Ausleger Jarchi, Kimchi und Abendana lassen darüber keinen Zweifel, dafs die allegorische Erklärung schon alt ist. Aus dem Talmud (Joma, 396) erhellt, dafs unter dem Libanon der Tempel zu Jerusalem verstanden wurde. Denn es heifst hier : „Quadraginta annis ante exidium apertae sunt portae templi sua sponte. Obiurgavit igitur eas R. Jochanan fil. Zaccai et dixit : o templum, templum, quare tu terres te ipsum? novi ego, quod finis tuus erit, ut desoleris. Nam sic prophetavit de te Zacharias, filius Iddo : aperi Libane portas tuas.“ Dieser Oeffnung der Tempelthüren thut schon Josephus, de bello Jud. 6, 5 Erwähnung. Für das hohe Alter dieser Erklärung bei den Juden spricht auch, dafs sie sich bei mehreren Kirchenvätern, namentlich bei Euseb. und Hier. findet. Der letztere schreibt : „Aperit Libanus portas suas, ut Romanus intret exercitus, et comedat ignis cedros eius, ut vel incendio cuncta vastentur, vel hostili impetu duces ac principes consumantur.“ Diesen Vätern sind viele spätere Ausleger, wie Münst., Grot., gefolgt. Andere verstanden dagegen unter dem Libanon ganz Jerusalem, Andere, wie Marck, Rosenm. und Eichh., ganz Palästina : „quam ad partem septentrionalem mons iste claudebat, et quae vere instar Libani erat supra alias terras illustris multis modis.“ Nach Grot. bezeichnen die Cedern die Cedernpaläste um den Tempel, nach Piscat. und Rosenm. die Städte Judäas, nach Grotius die Cypressen und Eichen die kleineren Städte. Nach Bleek soll der Prophet eine Verheerung der Natur selbst und zwar durch gewaltthätige Menschenhände schildern.

Dagegen spricht aber, dafs nach V. 2 die Cedern des Libanon die *Herrlichen* genannt werden und nach Jer. 25, 34—38 die *Hirten* und die *Herrlichen* der Heerde die Fürsten und Vornehmen sind. Sind der Libanon und die Cedern bildlich zu fassen, so hat man, da Berge im alten und neuen Testament und Sach. 4, 7 eine bildliche Bezeichnung der Reiche sind, unter Libanon, dem nächsten Hochgebirge, ein heidnisches Weltreich oder das Reich Israel zu verstehen. Als heidnische Weltmacht erscheint der Libanon und Antilibanon Hohesl. 4, 8; Jes. 14, 8; 37, 21. Bei Jes. 10, 34; Hab. 2, 17 kommt der Libanon speciell als Bild des assyrischen Reiches vor, und der Libanon nebst dem Gebirge Gilead, Jer. 22, 6, wo es heifst: „Also spricht Jehova über das Haus des Königs von Juda: Gilead bist du mir, das Haupt des Libanon; fürwahr, ich werde dich verwandeln in eine Wüste, in Städte, die nicht bewohnt werden.“ V. 7: „Und ich heilige über dich Verderber mit ihren Geräthen, und sie rotten aus die Auswahl deiner Cedern, und ich mache sie zusammenfallen über dein Feuer.“ Ezech. 17, 3 erscheint der davidische Stamm als eine hohe Ceder auf dem Libanon, der somit Symbol des Reiches Israel ist, welches in der Zeit des Propheten nur noch in dem Reiche Juda fortexistirte. Es kann daher der Prophet an unserer Stelle nur Juda bezeichnen. Dafs Sacharja in unserem Abschnitte nicht ein *allgemeines* Gericht über das ganze Menschengeschlecht meinen kann, wie Hofm., Ebrard und Klief. annehmen, beweisen die nahen Propheten Ezechiel und Jeremias, so wie der Umstand, dafs alle Symbole wie der Libanon, Basan, der Stolz des Jordan, dem heil. Lande angehören, und die Vergleichung von Kap. 10, 10: „zu dem Lande Gileads und des Libanon oder zum Libanon will ich sie bringen und nicht werden sie Raum haben,“ indem hier das Land des Libanon das Land Israel ist, ferner die Drohung, die hier zu der Verheifsung dort in einem zwischen Kap. 11 und Kap. 9. 10 stattfindenden

Contraste steht, und endlich der Zusammenhang der Verse 1—3 mit V. 4 ff. — Bezeichnet der Libanon das Reich Juda mit Einschlufs der zehn Stämme und nicht wie Kap. 10 im Gegensatze zu denselben, so können die Cedern, unter welchen der heil. Ephräm die Könige der Assyrer versteht, die Grofsen und Mächtigen sein. Für diese Erklärung spricht deutlich V. 2 und der Umstand, dafs grofse, prachtvolle Bäume oft bildlich die Grofsen und Mächtigen bezeichnen. So erscheint Ez. 31, 3 ff. Assyrien als eine Ceder auf dem Libanon, wie Jes. 10, 18, wo durch die Worte: „Und seines Waldes und Baumgartens Pracht (d. i. die Cedern) wird er an Leib und Seele aufreiben u. s. w." die Anführer und Krieger des assyrischen Heeres bezeichnet werden. Vgl. 10, 18; 14, 8; Apoc. 7, 1.

Der Chald. hat diesen Vers wieder erklärend übersetzt: פְּתַחוּ עַמְמַיָא תַּרְעֵיכוֹן וּתְשֵׁיצֵי אֶשָּׁתָא תּוּקְפֵיכוֹ *aperite populi portas vestras et consumet ignis munitiones vestras.*

V. 2: הֵילֵל בְּרוֹשׁ כִּי־נָפַל אֶרֶז אֲשֶׁר אַדִּירִים שֻׁדָּדוּ הֵילִילוּ אַלּוֹנֵי בָשָׁן כִּי יָרַד יַעַר הַבָּצוּר׃ *Heule, Cypresse* (Rück.: *Tanne*), *denn es fiel die Ceder, weil* (Ew.: *darob dafs*) *die Prächtigen verwüstet sind; heulet ihr Eichen Basans; denn gefallen* (Ew.: *gesunken*) *ist der Wald, der hohe* (Ew.: *der nie betretene*, Köhl.: *unnahbare Wald*).

Sind unsere Worte mit mehreren Auslegern nicht *eigentlich*, sondern bildlich zu fassen und bezeichnet der Wald das Bundesvolk und die Cypressen, wie Jes. 9, 17; 10, 19. 34; 32, 19; 37, 24; 44, 23, die Grofsen und Angesehenen desselben, so verkündigt Sacharja hier ein göttliches Strafgericht, in welchem Palästina von Feinden erobert und verwüstet und sein untreues Volk nebst seinen Grofsen aufgerieben und grofsen Theils seinen Untergang finden wird. Das Strafgericht, welches früher über die Welt zu Gunsten Israels ergangen ist, soll jetzt über das sündige Bundesvolk ergehen. Aehnliche bildliche Ausdrücke finden sich an den angeführten Stellen, in welchen

Wald das ganze Bundesvolk und die hohen Bäume die Groſsen bezeichnen. In der Stelle Jes. 44, 23 heiſst es : „Brechet aus, ihr Berge, in Jubel, du Wald und alle Bäume darinnen." Ezech. 21, 1 ff. wird das Volk Juda als „der Wald des Südens" bezeichnet, welchen das Feuer, d. i. das Schwert verzehren soll. Was diejenigen Ausleger betrifft, welche, wie Allioli u. A., unsere Stelle im eigentlichen Sinne fassen und annehmen, daſs der Prophet von einer Verwüstung und Verheerung des Libanons und Basans durch Verbrennung der Bäume durch die Feinde weissage, so findet sich bei diesen wie bei den uneigentlichen Erklärern in Betreff der feindlichen Eroberung eine Uebereinstimmung. Auch die Ausleger, welche unsere Stelle bildlich fassen, bestreiten eine Verwüstung der Waldungen durch die Feinde nicht. Allein der Umstand, daſs der Prophet von einer Eroberung und Verwüstung des vom Bundesvolke bewohnten Landes spricht, in jenen Bergen aber nur wenige desselben wohnten und in mehreren Parallelstellen jene Ausdrücke bildlich zu fassen sind, geben der uneigentlichen Erklärung den Vorzug. Sacharja nennt die Cypressen, welche den Cedern nachstehen, auf der zweiten Stelle, weil sie wegen der Härte, Festigkeit und Dauer zum Baue der Paläste und Schiffe sehr tauglich sind. Die Verbindung der Cypressen mit der Ceder findet sich auch Jes. 14, 8; 37, 24; Ezech. 31, 8. Die Cypresse wurde auch zu Fuſsböden und Thüren des Tempels (1 Kön. 5, 22. 24; 6, 15. 34) und zum Getäfel der Schiffe gebraucht.

Daſs בְּרוֹשׁ die *Cypresse* bezeichne, nehmen auch der Alex., der Syr. an vielen Stellen, ferner Josephus, Arch. 8, 2. 7 an. Im Syrischen entspricht ܒܪܘܬܐ, Chald. בְּרָת, Pl. בְּרָוָן, Arab. بروتا (bei Saad.) mit der aramäischen Endung. Hier. hat בְּרוֹשׁ stets durch *abies, Tanne,* wiedergegeben. Zu den geschätzten Bäumen, welche öfters erwähnt werden, gehören auch die Eichen, namentlich die Eichen Basans, dessen Eichenwaldungen berühmt waren,

Jes. 2, 14 werden daher auch die Eichen neben den Cedern genannt. Nach Ezech. 27, 6 wurden aus Eichenholz von Basan die Ruder gemacht. Ausdrücke, welche unserer Stelle verwandt sind, finden sich Jes. 23, 14: „Heulet, Tarsisschiffe; denn eure Festung ist zerstört"; Jer. 49, 3: „Heule Chesbon; denn zerstört ist Ai." אֲשֶׁר wird öfters von der Ursache gebraucht und ist dann mit: *weil, dieweil, darob dafs* zu übersetzen, und ist dann gewöhnlich mit dem Präter. verbunden, vgl. 1 Mos. 30, 18; 31, 49; 34, 13. 27; Pred. 4, 9; 8, 11.

אַדִּיר (von dem in Kal ungebräuchlichen אָדַר s. v. a. הָדַר *glänzen, schimmern, leuchten*) bezeichnet *glanzvoll, prächtig, herrlich*, daher *vornehm, angesehen* und als Subst. gebraucht *Angesehener, Vornehmer, Edler*, dann übertragen *grofs, majestätisch*. Da אַדִּיר 2 Mos. 15, 10 von den Wogen, Ezech. 17, 28 von der Ceder, 17, 8 vom Weinstock, Jes. 33, 21 von der Flotte gebraucht wird, so bezeichnet אַדִּירִים zunächst die Cedern und nicht, wie Hengst. behauptet, die Herrlichen unter dem Volke. Der Umstand, dafs Jer. 14, 3 אַדִּירִים die Herrlichen sind, welche ihre Kleinen nach Wasser senden, und 25, 34—38 die Vornehmen die Herrlichen der Heerde genannt werden, beweist nicht, dafs אַדִּירִים nicht zunächst die prächtigen und majestätischen Cedern bezeichnet. Jedoch kann man zugeben, dafs der Prophet אַדִּירִים gewählt hat, um dadurch auf die sinnbildliche Bedeutung hinzuweisen. Uebrigens haben die Vertheidiger der allegorischen Erklärung in diesen Worten einen Beweisgrund für ihre Auffassung gefunden. Der Alex. übersetzt: *ὅτι μεγάλως μεγιστᾶνες ἐταλαιπώρησαν*, Hier.: „quoniam magnifici vastati sunt", und bemerkt dazu: „quodque prius dixit obscure, nunc ponit manifestius. — Cupio scire, quae sint cedri Libani, quae combustae sunt, quae abietes, quibus ululatus indicitur, quae prius, quae corruit; magnifici, inquit, vastati sunt," Theod.: *καὶ ἑρμηνεύων, ἃ τροπικῶς εἴρηκεν, ἐπήγαγεν*;

und Cyr. : *ὅτι δὲ περὶ ἀνθρώπων ὁ λόγος ἀταλαίπωρον ἰδεῖν· ἔφη γὰρ εὐθὺς, ὅτι μεγάλως μεγιστᾶνες ἐταλαιπώρησαν.*

Der Chald. hat : אֵילִילוּ מַלְכַיָא אֲרֵי אִתְּבַרוּ שִׁלְטוֹנַיָא דַעֲתִירֵי נִכְסַיָא מִתְבַּזְוִין אֵילִילוּ טוּרְנֵי מְדִינָתָא אֲרֵי אִתְּבְזִיז מְחוֹז תּוּקְפֵיכוֹן *ululate reges quia contriti sunt principes, qui opibus erant divites, vastati sunt. Ululatae satrapae provinciarum, quia vastata est regio fortitudinis vestrae.* Nach dem h. Ephräm z. d. St. werden durch Libanon ein heidnisches Volk, durch Cedern die den Hebräern feindlichen syrischen Könige (die Seleuciden) zu den Zeiten der Makkabäer, durch Cypresse die Reiche der Assyrer, Babylonier und Perser und durch die Eichen Basans die Könige der Griechen bezeichnet.

יָרַד *hinabgehen, hinabsteigen, hinabfallen, sinken, untergehen* wird auch vom *Fällen* eines Waldes (Jes. 32, 19) und vom Falle einer Stadt (5 Mos. 20, 20) gebraucht. Sacharja sieht hier auf 10, 11 : „und es wird herabgeworfen (הוּרַד) der Stolz Assyriens und der Scepter Aegyptens weicht. — בָּצוּר (Ges., Köhl. בָּצוּר, Kri בָּצִיר) v. בָּצַר *abschneiden, absondern*, bezeichnet *steil, unzugänglich, hoch.* בָּצִיר kommt sonst nur von der *Weinlese*, eig. von der Zeit des *Abschneidens* der Trauben vor (3 Mos. 26, 5; Jes. 24, 13). Das Kri הַבָּצִיר ist wahrscheinlich durch יַעַר ohne Artikel veranlafst worden. — Der Alex. hat הַבָּצוּר *ὁ σύμφυτος, consitus,* Hier. *munitus* übersetzt. Der Cedernwald wird hier nicht der *steile* oder *hohe* Wald genannt, weil die Stämme desselben hoch emporstarren, sondern weil er auf dem höchsten Gipfel des Libanon sich findet, Jes. 37, 24.

V. 3 : קוֹל יִלְלַת הָרֹעִים כִּי שֻׁדְּדָה אַדַּרְתָּם קוֹל שַׁאֲגַת כְּפִירִים כִּי שֻׁדַּד גְּאוֹן הַיַּרְדֵּן : *Die Stimme des Geheuls der Hirten* (Ew. : *Horch der Hirten Jammern*), *denn* (Ew. : *dafs*) *verwüstet ist ihre Pracht, die Stimme des Geheuls der Löwen, denn verwüstet ist der Stolz des Jordan.*

Nach diesem Verse werden die Volksoberen, welche Hirten genannt werden, über die Verwüstung des Landes

und die Vernichtung und Beraubung der Güter desselben jammern und klagen. Der Prophet, der das zukünftige traurige Schicksal des Landes vor seinem geistigen Auge hat, hört im Geiste das Jammern über das Elend, welches die Feinde (die Römer) im Lande anrichten. In dieser Weise der Wahrnehmung liegt auch der Grund des Mangels eines Zeitwortes. Sacharja hat hier die Stelle Jer. 25, 34 ff., wo von dem durch die Chaldäer über Juda und die Heiden ergangenen Strafgerichte die Rede ist, vor Augen, und verkündigt dessen Wiederholung. V. 36 stimmt fast wörtlich mit der ersten Hälfte unseres Verses überein; indem Jeremia schreibt: „Die Stimme des Geheuls der Hirten und des Geheuls der Herrlichen der Heerde; denn Jehova verwüstet ihre Weide." Das zweite Versglied stimmt mit V. 38 überein: „Sie verlassen, wie ein Löwe, ihr Lager; denn es wird sein ihr Land zur Verwüstung." Unserem Propheten eigenthümlich ist nur, dafs die Löwen aus dem Stolze des Jordan, d. i. dem prächtigen Gebüsche, welches seine Ufer einschliefst, so dafs man seine Wasser nicht eher sieht, bis man durch das mit wilden Thieren und namentlich mit Löwen angefüllte Gebüsch (Burkh. II, S. 593, Rosenm., Alterth. II, 1, S. 196 ff.) hindurchgedrungen ist, aufgeschreckt werden. Das stattliche Gebüsch des Jordan wird auch in drei Stellen bei Jeremias als der Aufenthaltsort der Löwen bezeichnet. Kap. 12, 5 wird in den Worten: „im Lande des Friedens vertraust du, aber was willst du machen *im Stolze des Jordan*" eine sichere Gegend der durch Löwen gefährlichen Umgebung des Jordan entgegengesetzt. Jer. 49, 19 heifst es in der Weissagung gegen Edom: „Siehe, wie ein Löwe wird er aufsteigen aus dem Stolze des Jordan zur Heerde des Starken." Eine wörtliche Uebereinstimmung findet sich 50, 44 in der Weissagung gegen Babel. Da diese Bezeichnung stets als ehrende Benennung vorkommt, so ist es unzulässig, dieselbe mit Schnurrer (zu Jer. 12, in Velth., Kühn.

und Rup., comment. theoll. III, S. 372) für eine nach und nach in die Volkssprache übergegangene eigentliche geographische Benennung, die sonst nicht vorkommt, zu halten. Ein Aufenthalt der Löwen ist das Jordanufer wohl erst durch die Entvölkerung der verheerenden Kriege gegen Ende des Staates geworden, vgl. 2 Kön. 17. — Diese Erwähnung der Löwen im Gebüsche des Jordan spricht dann auch gegen die Abfassung unserer Weissagung in den Zeiten vor dem assyrischen Exile, in welche mehrere neuere Ausleger unsere Weissagung setzen. Es mufs daher auch die Behauptung Bleek's, dafs Jeremia unsere Stelle benutzt habe, als unzulässig bezeichnet werden. Dafs unsere Stelle sich auf Aelteres bezieht, zeigt der Vergleich und ferner der unabhängige Gebrauch Kap. 12, 5 und 49, 19. Die Hirten, zu denen, wie Ewald sich ausdrückt, die Rede mit schnellem Sprunge übergeht und bei denen sie stehen bleibt, sind nach V. 4. 5; 8, 15 und Jer. 25, 36 die Oberen des Volkes und ihre *Zierde* nicht ihre Weide, wie Maurer will, sondern das Gute des Landes, das von Milch und Honig fliefst. Die *Löwen*, die, wie schon oben bemerkt wurde, oft ein Bild mächtiger und gewaltthätiger Menschen sind (vgl. Job 4, 10 und Ps. 34, 11), welche das Volk tyrannisch behandeln (vgl. Hohesl. 4, 8; Offenb. 13, 2), sind es auch an unserer Stelle. Als כְּפִירִים werden die tyrannischen Grofsen Judas auch Ezech. 19 geschildert. — Nach Schmieder liegt in dieser Bezeichnung eine scharfe Beschuldigung für die Hirten des Volkes, indem sie blutgierigen Löwen gleichen. Diese Bezeichnung entspricht unserem Wolfe in Schafskleidern. Sind die Hirten, die Oberen und Volksleiter, zugleich Löwen, so ist ihr Hirtenamt ein Verderben bringendes für die Heerde, d. i. das Volk. Dem *Stolze des Jordans* entspricht der *Stolz Jakobs* (Ps. 47, 5; Am. 6, 8; Nah. 2, 3), das herrliche Gut und Erbe, das ihm verliehen wird. Nach unserem Propheten soll also die Drohung Ezechiels 33, 28: „Ich mache das Land zur Wüste, vernichtet wird sein

mächtiger Stolz, verödet sind die Berge Israels, ohne dafs jemand hindurchgeht", eine neue Erfüllung finden. Dafs die Volksoberen zur Zeit des Heilandes solche Hirten gewesen sind, welche das Volk irre leiteten und ihm Verderben brachten, bezeugt das N. T.

אַדֶּרֶת (v. אָדַר *weit*, *grofs*, daher *prächtig*, *herrlich*, *mächtig*), welches hier *Pracht*, *Schmuck*, *Herrlichkeit*, namentlich das Grüne der Wiesen und Gesträuche bedeutet, bezeichnet 13, 4 einen *Mantel*, eig. *ein weites grofses* Obergewand, in welches man sich hüllte, das auch zugleich als ein kostbares, prächtiges galt; so Jos. 7, 24, wo es von einem kunstvoll gewirkten Mantel gebraucht wird. Da beide Bedeutungen von der Pracht und dem Schmucke ausgehen, so kann daraus nicht auf eine Verschiedenheit der Verfasser geschlossen werden.

Der Chald., welcher die Hirten von Königen und die Pracht oder Herrlichkeit von den Provinzen erklärt, übersetzt : קָל צְוָחַת מַלְכַיָא אֲרֵי אִתְבְּזִיזוּ מְחוֹזֵיהוֹן קָל נִיהֲמַתְהוֹן כִּבְנֵי אַרְיָוָן כַּד יָבֵיש עֲלֵיהוֹן רוּם יַרְדְּנָא *vox clamoris regum quia vastatae sunt provinciae eorum : vox rugitus eorum ut catulorum leonum, quoniam exiccata est propter eos elatio Jordanis.*

V. 4 : כֹּה אָמַר יְהוָֹה אֱלֹהָי רְעֵה אֶת־צֹאן הַהֲרֵגָה *So spricht Jehova, mein Gott : weide meine Schlachtheerde* (Ew. : *die Schafe der Schlachtbank*, Rück. : *das Schlachtvieh*).

Nach einer malerischen Schilderung des Strafgerichts, welches über das Bundesvolk ergehen soll, giebt der Prophet von V. 4 die Ursachen jenes Gerichtes an. Wir haben hier ein ähnliches Verhältnifs, wie Jes. 52, 13—15 zu Kap. 53. — Der angeredete Hirt erhält hier von Jehova den Auftrag, das Bundesvolk, welches durch seine Oberen ins Verderben geführt wird, zu weiden, d. i. zu retten. Dafs die Schlachtheerde nicht das ganze Menschengeschlecht, Israel (das Bundesvolk) und die Heidenvölker, die alle der allgemeinen Sündhaftigkeit unterworfen und mit Schuld beladen sind, bezeichnet, wie Hofm., Ebr.

und Klief. meinen, erhellt schon aus dem oben Gesagten und wird aus dem Folgenden noch deutlicher werden. Nach Klief. ist „der heidnische d. h. der von Gott abgewichene Theil der Menschheit immer eine Schlachtheerde gewesen und wird es bleiben bis an das Endgericht, welches nach der Weissagung und auch nach der Weissagung des Sacharja (6, 7) wesentlich mit darin bestehen wird, dafs eine Weltmacht, die letzte des Antichrist, in Selbstzerfleischung die gottfeindliche Welt hinschlachtet. Israel aber, obwohl von Gott aus den Völkern auserwählt, war doch darum an sich selber nicht von der allgemeinen Sündhaftigkeit, Gericht und Tod ausgeschlossen, welche vielmehr, sobald es von den Wegen seines Erwählers sich entfernte, sich auch an ihm in der Wirklichkeit dadurch kräftig erwiesen, dafs es dann sofort unter weltmächtliche Bedrückung und in den Zustand einer Schlachtheerde gerieth, gleich den Heidenvölkern“ (s. a. a. O. S. 160).

Verschiedener Ansicht sind die Ausleger darüber, wer der Angeredete sei, der den Auftrag zum Weiden der Heerde erhält. Viele ältere Ausleger sind der Meinung, dafs der Angeredete der מַלְאַךְ יְהוָה *Engel Jehovas* sei, der nach der Lehre des A. T. in dem Messias erscheinen soll. Gegen die Zulässigkeit dieser Erklärung führt man an, dafs eine Person ohne nähere Bezeichnung nicht so plötzlich handelnd eingeführt werden könne. Diese Entgegnung scheint beim ersten Blick ein nicht unwichtiger Grund zu sein. Wenn wir aber auf andere ähnliche Stellen, namentlich in den Psalmen und bei den Propheten sehen, und zugleich auf den dramatischen Charakter der Schilderung unserer Stelle Rücksicht nehmen, so unterliegt es nicht dem mindesten Zweifel, dafs Sacharja den Engel Jehovas auch unvorbereitet so einführen konnte, wie es hier geschieht. Wer die Psalmen und die prophetischen Schriften mit Aufmerksamkeit durchgelesen hat, der weifs, dafs es zahlreiche Stellen giebt, in welchen neue Personen, welche blofs aus ihren Namen, Handlungen und Eigenschaften

erkannt werden, unvorbereitet eingeführt werden, vgl. Ps. 2. Für die Zulässigkeit dieser Erklärung konnte man sich auch auf den Umstand berufen, dafs der Engel Jehovas im ersten Theile des Sacharja öfters zu den handelnden Personen gehört. Nach dem Gesagten wäre also die Erklärung des Angeredeten vom Engel Jehovas an und für sich zulässig. Wenn wir aber unsere Stelle nicht für sich betrachten und auf die ganze prophetische Rede Rücksicht nehmen, so ist einleuchtend, dafs diese Erklärung unrichtig ist. Der deutlichste Beweis dafür, dafs der Angeredete nicht der Engel Jehovas sein könne, liegt in V. 15 ff., wo der handelnd Auftretende, der wiederum das Geräthe eines thörichten Hirten nehmen soll, mit dem Subjecte V. 4 ff. identisch sein mufs. Das עוֹד *wiederum* läfst keinen Zweifel darüber, dafs der, welcher das Geräthe des thörichten Hirten nimmt, derselbe ist mit dem, welcher V. 7 ff. das Geräthe des guten Hirten getragen hat. Dafs V. 15 nicht auf den Engel Jehovas oder den Messias pafst, gestehen selbst die Vertheidiger der Erklärung des Verses 4 vom Messias. Es kann demnach der Engel Jehovas V. 4 ff. nicht schlechthin das Subject sein.

Viele andere Ausleger und in der jüngsten Zeit Hitz., Ew., Hofm., Bleek sind der Meinung, dafs der Angeredete der Prophet sei, und nicht als Repräsentant eines Anderen, sondern in eigener Person auftrete. Aber auch dieser Erklärung steht V. 15 ff. entgegen. Tritt der Prophet auch V. 15 ff. nicht in eigener Person, sondern als Repräsentant einer anderen auf, so mufs dasselbe auch V. 4 ff. angenommen werden. Hitzig verwirft durch seine Bemerkung zu V. 15 ff.: „Wenn der Prophet nochmals den Stab eines Hirten nehmen soll, so geschieht das nicht um selbst zu hüten, sondern *einen künftigen Hirten vorzubedeuten*", selbst das, was er zu V. 4 gesagt hat. Dafs der Prophet nicht in eigener Person, sondern als Repräsentant (All., Klief. a. a. O. S. 161) auftritt, beweisen schon die ersten Worte, welche über den Beruf

eines Propheten hinausgehen. Nach unserer Stelle ist der Prophet über die ganze Heerde, d. i. das ganze Bundesvolk zum Hirten gesetzt, was sonst nicht von einem Propheten gesagt wird; nach V. 7 soll er alle übrigen Hirten oder Volksoberen absetzen, und nach V. 8 dem Volke Sicherheit vor allen auswärtigen Völkern gewähren, das Volk in Eintracht erhalten und dieses soll auf dessen mächtiges Wort hören, und nach V. 10 soll er den Bund, welchen Jehova geschlossen, vernichten, was ein göttliches Werk ist. Auf den Propheten unsere Stelle bezogen, hat die Erzählung von den 30 Silberlingen keinen Sinn. Hierzu kommen bei Sacharja die Parallelstellen. Wenn die Propheten das Volk auf den guten Hirten der Zukunft hinweisen, so ist dieser entweder Jehova, der die Hirtensorge für sein armes, von den schlechten Hirten zu Grunde gerichtetes Volk selbst übernehmen wird, oder der Messias, von dem es Ezech. 34, 23 heifst : „und ich erwecke über sie Einen Hirten und er weidet sie, meinen Knecht David, der wird sie weiden und der wird ihr Hirte sein," vgl. 37, 24; Jer. 3, 15; 23, 4. 5. Und in der Stelle Jes. 40, 11 heifst es von Jehova : „Wie ein Hirt wird er weiden seine Heerde, in seinem Arm die Lämmer sammeln und an seinem Busen sie tragen, die Säugenden pflegen." Diese Stellen lassen sich durch die Annahme so mit einander vereinigen, dafs Jehova durch den Messias sein Hirtenamt führt. So geht Ezech. 34 der Hinweisung auf den Messias als den guten Hirten der Zukunft die Verkündigung vorher, dafs Jehova selbst seine Heerde besuchen und sich ihrer annehmen werde, V. 11. 12. Sonach mufs also ein inniger Zusammenhang zwischen Jehova und zwischen dem Engel Jehovas, dem Messias, stattfinden. Es ist daher unzulässig, hier dem Propheten dieselbe Stelle zuzuweisen, welche sonst nur Jehova und sein Gesalbter, der zweite David, einnehmen. Diejenigen, welche unsere Stelle auf den Propheten beziehen, pflegen anzunehmen, dafs unsere Weissagung sich auf Vergangenes beziehe und der Prophet

einen von ihm angestellten Versuch, das unglückliche Volk der zehn Stämme vom Verderben zu erretten, schildere. Diese Auffassung ist schon deswegen unzulässig, weil der Abschnitt sich nach V. 1—3 und 7 nicht auf die zehn Stämme oder die Ephraimiten, sondern auf das ganze Bundesvolk, Israel und Juda, bezieht und V. 14 von der Brüderschaft zwischen Israel und Juda die Rede ist. Die Beziehung auf Vergangenes entbehrt, wie Hengst. richtig bemerkt, aller Analogie und hat gegen sich die Correspondenz mit der Strafdrohung Kap. 5 in dem emblematischen Theil. Haben also nach dem Gesagten beide Erklärungen Mehreres gegen sich, so mufs angenommen werden, dafs V. 4 die Erzählung einer symbolischen Handlung beginnt, in welcher der Prophet eine andere Person repräsentirt und deren zukünftige Handlungen und Schicksale abbildet. Und dafür spricht, dafs in den symbolischen Handlungen der Propheten dies das Gewöhnlichste ist. So bildet Jesaia Kap. 20 durch sein Einhergehen ohne Kleider und ohne Schuhe die Gefangenschaft der Aegypter und Aethiopier ab. Ezechiel soll nach Kap. 4 auf einem Ziegel die Stadt Jerusalem abbilden, 390 Tage sie belagernd auf der linken und 40 Tage auf der rechten Seite liegen, wenig Speise und Wasser geniefsen und Brode essen, die im Menschenkothe gebacken worden. Jeremias soll nach Kap. 13 einen leinenen Gürtel kaufen und damit seine Lenden umgürten, denselben nach dem Euphrat bringen, ihn daselbst vergraben und verderben lassen. Dieser Gürtel ist Sinnbild der Wegführung des Volkes in die Länder am Euphrat. — Nach Kap. 19 zerbricht Jeremias im Thal Ben-Hinnom einen irdenen Krug zum Sinnbilde der Zerstörung des Reiches Juda, und nach Kap. 25, 12 ff. soll Jeremias einen von Jehova ihm gereichten Becher voll schäumenden Weines allen Völkern reichen, dafs sie trinken werden und taumeln. Der Prophet reichte ihn nach V. 18 ff. Jerusalem, den Städten Judas, ihren Königen, ferner dem Könige Aegyptens,

seinen Knechten und Fürsten, dem Könige von Uz, allen Königen der Philister, den Edomitern, Moabitern, Ammonitern, allen Königen des Landes jenseits des Meeres, ferner Dedan, Thema, Bus, allen Königen Arabiens und den Königen von Simri, Elam und der Meder, allen Königen im Norden und allen Königreichen der Erde. Dieser Kelch ist also Sinnbild des jenen Königen, Ländern und Völkern bevorstehenden Krieges. Nach 27 trägt Jeremias ein Joch am Halse als Bild der bevorstehenden Unterjochung vieler Völker durch Nebucadnezar. — Wie jene Propheten als Repräsentanten erscheinen und in ihren symbolischen Handlungen die zukünftigen Schicksale des Bundesvolkes oder anderer Völker abbilden, so repräsentirt auch Hosea in den drei ersten Kapiteln Jehova und bildet in seinen Handlungen dessen zukünftiges Verfahren gegen das Bundesvolk ab.

Nach diesen Bemerkungen wenden wir uns wieder zur Beantwortung der Frage : Wird durch unseren Propheten hier Jehova oder sein Engel oder Offenbarer repräsentirt? Denn nach dem Gesagten kann nur von einem der beiden die Rede sein. Für die Ansicht, dafs der Prophet den Engel Jehovas repräsentire, führt man an, dafs Jehova mehrere Male, wie V. 4 und 13, von dem Subjecte der Rede unterschieden werde. Dieser Grund ist aber nicht beweisend, weil diese Unterscheidung, wie die Vergleichung des Hoseas zeigt, zu dem Wesen der symbolischen Handlung gehört, und sich nicht auf die Sache, sondern die Einkleidung bezieht. Der Dargestellte befiehlt dem Darstellenden, was er thun soll, damit die Darstellung der Sache entspreche. Aber man kann sich auch nicht auf V. 13 zum Beweise berufen, wo Jehova den schlechten Lohn, welcher dem Hirten gegeben worden, den herrlichen Preis nennt, der ihm (Jehova) zuerkannt worden. Wie Hosea den Engel Jehovas, welcher mit Jehova durch Einheit des Wesens verbunden erscheint, gewöhnlich bald den Gesandten von dem Sendenden unter-

scheidet, bald an seinem Namen oder an seinen Handlungen Theil nehmen läfst, so ist dieses auch bei Sacharja der Fall. Deutlich erhellt dieses aus Kap. 2, 12. 13 : „Also spricht Jehova Zebaoth : nach der Ehre (der Chald. richtig : „„post gloriam, quae promissa est, ut adducatur super vos““) hat er mich gesandt zu den Heiden, die euch berauben; der, wer euch anrührt, rührt seinen Augapfel an. Denn siehe, ich schwinge meine Hand gegen sie, und sie werden zum Raube denen, welchen sie dienten. Und ihr sollt erfahren, dafs Jehova Zebaoth mich gesandt hat.“ Obgleich der Redende hier von Jehova Zebaoth, der ihn gesandt hat, unterschieden wird, so legt doch der Prophet ihm den Namen Jehova Zebaoth, und er sich selbst ein göttliches Werk, die Vernichtung des Bundesvolkes bei. Da ein Schriftsteller zunächst aus seinen Schriften selbst zu erklären ist, und aus ihm selbst über die Zulässigkeit oder Unzulässigkeit dieser oder jener Erklärung entschieden werden mufs, insofern sich über die in Frage stehenden Punkte in denselben Angaben und Andeutungen finden, so mufs dieses auch bei unserem Propheten geschehen. Sehen wir nun auf das Verhältnifs Jehovas und seines Boten zu dem Bundesvolke, wie es in den Weissagungen desselben geschildert wird, so ergiebt sich, dafs alle Beziehungen Jehovas zu seinem Volke durch seinen mit der ganzen Fülle seiner Allmacht ausgerüsteten Offenbarer vermittelt werden, dafs von diesem alle ihm zu ertheilenden Segnungen ausgehen und er der eigentliche Schutz- und Bundesgott Israels ist. Kap. 1, 8 erscheint derselbe begleitet von Engeln in dem Myrthengebüsche, dem Symbol des Bundesvolkes, Kap. 2, 14 verspricht er in seiner Mitte zu wohnen, Kap. 3, 1 ff. weiset er die Anklage des Satan gegen das Bundesvolk in der Person seines Vertreters Josua zurück und ertheilt ihm aus eigener Machtvollkommenheit die Sündenvergebung. Hiernach kann es kaum zweifelhaft sein, dafs auch diesem als dem beständigen Hirten des Volkes der an unserer Stelle ge-

schilderte letzte und gröfste Versuch, seine Hirtentreue an ihm zu erweisen, beizulegen ist. Dieses Ergebnifs wird auch dadurch bestätigt, dafs wir in der Geschichte des in dem Messias erschienenen Engels des Herrn den Lohn von dreifsig Silberlingen wiederfinden, und dafs er im N. T. als das Subject unserer Schilderung bezeichnet wird und dieses Joh. 21, 15—17 selbst wenigstens andeutet. — Ob nun die hier beschriebene symbolische Handlung eine innerlich oder äufserlich Vorangegangene sei, darüber kann man bei näherer Erwägung der Weissagungen unseres und anderer Propheten nicht in Zweifel bleiben. Schon Maimonides hat Mor. Neb. 2, 46, Buxt. S. 324 gezeigt, dafs nur an einen inneren Vorgang gedacht werden könne. So führen offenbar das Hüten der Schlachtheerde, das Ausrotten ihrer drei Hirten, die Ertheilung des Lohnes von dreifsig Silberlingen nicht auf einen äufseren, sondern inneren Vorgang, und zwar um so mehr, da mehrmals die Sache hinter dem Symbole hervortritt, wie z. B. V. 11, wo von elenden Hirten die Rede ist, welche auf den grofsen Oberhirten hielten, und welche merkten, dafs es das Wort Jehovas wäre, und V. 12, wo der Prophet mit der Heerde selbst wegen des Lohnes unterhandelt, welches beides unerklärlich ist, wenn der Prophet eine wirkliche Schafheerde weidete.

Für einen inneren Vorgang der symbolischen Handlung spricht auch die Analogie der Visionen im ersten Theile. Der Unterschied ist nur der, dafs der Prophet an unserer Stelle als haupthandelnde Person auftritt, während er in jenen Visionen gewöhnlich nur insofern mithandelt, als ihm die Aufschlüsse über die Bedeutung der symbolischen Darstellungen ertheilt werden. Für die Innerlichkeit der Vorgänge sprechen auch Ezechiel und Daniel, bei welchen dieselben nach der Berührung mit den Chaldäern vorherrschend sind.

Es erübrigt uns hier noch, Einiges über die Bedeutung der symbolischen Handlung zu sagen. Mehrere Ausleger,

welche unseren Abschnitt in die Zeit vor das Exil setzen, finden in demselben Beziehungen auf vorexilische Begebenheiten, und suchen diese Ansicht durch den Gebrauch der Präterita zu stützen. Allein die Präterita erklären sich aus der symbolischen Handlung, in welcher die abgebildete zukünftige Sache als Gegenwart oder als bereits geschehen erscheint. Vgl. Abicht, de baculis iucunditatis et corrumpentium, in dem thesaur. nov. I, S. 1094 sqq. — Ist unser Abschnitt von Sacharja verfafst und bezieht er sich auf die Zeiten des zweiten Tempels, so kann in demselben entweder nur von dem ganzen Verfahren Jehovas gegen das Bundesvolk unter dem zweiten Tempel, oder von einem einzelnen Versuche des Hirtenamtes des Messias unter dem zweiten Tempel, das dem Untergange nahe Volk zu retten und von der Verwerfung desselben in Folge der Verwerfung der Hirten die Rede sein. — Die erste Erklärung findet sich bei Abarb., der nach der Uebersetzung von Abicht schreibt: „Sensus prophetae is est. Postquam deus prophetae indicasset bona, quae erant futura super incolas secundi templi, si vias suas bonas redderent, secundum prophetias, quas iam interpretatus sum, pergit sermo ad prophetam, ipsi significando futura, si non bona redderent opera et se bonis illis dignos exhiberent, sed si e contrario reges et sacerdotes eorum una cum reliquo populo deterius viverent, quam patres eorum, quomodo non sufficiebat, ut operibus bonis Schechinam et revelationem non reducerent, sed quoque se reos redderent desolationum et captivitatis. Et huc tendit sapientum p. m. in principio capitis: Aperi Libanon portas tuas."

Dieser Erklärung stimmt auch Calvin bei, indem nach demselben Jehova das Hirtenamt durch alle seine treuen Diener unter dem zweiten Tempel am vollkommensten durch Christum führt: „suscipit propheta", schreibt er, „in se personam omnium pastorum; quasi diceret: non esse cur obtendat populus inscitiam, vel culpam suam aliis titulis et coloribus fucari velit; quia deus semper obtulit

se pastorem, et adhibuit etiam ministros, quorum manu regeret populum hunc. Non stetit igitur per deum, quin feliciter haberi potuerit hic populus.“ Ausführlich hat diese Erklärung Abicht a. a. O. S. 1092 ff. zu vertheidigen gesucht. Seinen Hauptgrund giebt er mit folgenden Worten an: „In antecedentibus propheta habitatoribus templi secundi dei specialem providentiam et defensionem contra insultantes hostes, terrae fertilitatem c. 10, 1, defensionem et robur, 3—7, multiplicationem et coelectionem, 8 sqq., promisit, quae omnia ad templi secundi tempora respiciunt. Quoniam vero deus praevidit, quod in bono non perstituri, sed malis operibus contaminati, poenam merituri sint, nunc bonorum promisione poenam adiungit, quae eos mansura sit, si a legis divinae tramite deflecterent. — His rationibus subnixus dico, nostra verba de modo Judaeos in templo secundo pascendi in genere loqui, quo deus modo malos concessit pastores, prout Judaeorum vita et opera comparata fuerunt.“

Allein die Gründe, welche man für die Beziehung unserer Weissagung auf die Zeiten vor und nach der Ankunft Christi angeführt hat, sind nicht beweisend. Denn daraus, dafs die Weissagung Kap. 9 und 10 die ganze Zeitdauer des zweiten Tempels von den bei den Siegen Alexanders den Juden zu Theil gewordenen Begünstigungen bis auf Christum umfafst, folgt nicht, dafs unsere Weissagung dieselbe Zeit umfasse, und nicht den Hauptgegenstand der vorhergehenden Weissagung, von welchem schon 9, 9. 10 kurz die Rede war, heraushebe und den Messias von einer anderen Seite darstelle, damit er in seinem vollen Wesen erscheine und seine Erscheinung statt heilsam nicht verderblich wirke. Ferner kann man sich zum Beweise nicht auf Jer. 23, 4, wo Jehova verheifst, dafs er dem Volke an die Stelle der bisherigen schlechten Hirten gute Hirten geben werde, und auf Ezech. Kap. 34 berufen, wo ebenfalls die Uebernahme des Hirtenamtes durch Jehova sich auf die ganze Zeit vor

der Rückführung aus dem babylonischen Exile bis auf die Ankunft Christi bezieht, weil auch in diesen Weissagungen, die der Prophet vor Augen hatte, die Sendung des Messias als die höchste und vollkommenste Aeufserung der Hirtentreue Jehovas ganz besonders hervorgehoben wird.

Nach Ez. V. 23 will Jehova einen einzigen Hirten erwecken, der sie weiden soll, seinen Knecht David; der wird sie weiden, und der wird ihr Hirt sein. Er, Jehova, will ihr Gott sein und sein Knecht David soll Fürst sein in ihrer Mitte. Und nach Jer. 23, 5 wird Jehova David einen gerechten Sprofs erwecken, welcher ein König sein und wohl regieren und Recht und Gerechtigkeit auf Erden gründen wird. Hatte Sacharja diese messianischen Weissagungen des Jeremias und Ezechiel vor Augen, so hinderte nichts, die höchste und letzte Aeufserung der Hirtentreue Jehovas allein hervorzuheben und die Zeiten vor der Ankunft des Messias hier unberücksichtigt zu lassen. Sacharja konnte dieses um so leichter, weil die von Jeremias und Ezechiel zugleich verheifsenen niederen Aeufserungen der Hirtentreue Jehovas durch die Rückführung aus dem Exil und durch die von ihm im ersten Theile gepriesenen trefflichen Oberen der neuen Colonie, Serubabel und Josua, schon gröfstentheils der Vergangenheit angehörten. Es sind aber die für die Beziehung unserer Weissagung auf die Zeiten von Sacharja bis auf Christus und nach demselben angeführten Gründe nicht nur ohne Beweiskraft, sondern es spricht auch ein wichtiger Grund dagegen. Es müfste nämlich nach dieser Erklärung das Hirtenamt Jehovas, und daher auch die Vertilgung der drei Hirten V. 8 in die ganze Zeit von der Rückkehr aus dem Exil bis auf die Zeit, wo die Römer dem Bundesvolke Verderben brachten, fallen. Dagegen spricht aber V. 8: „ich (Jehova) vertilge die drei Hirten in *einem Monate.*“ Nach diesen Worten mufs die symbolische Handlung des

Propheten einen einzelnen, in verhältnifsmäfsig kurzer Zeit zu vollziehenden Act der Hirtentreue Jehovas abbilden.

Auf die Zeit nach der Ankunft Christi und nicht auf die Zeit während des zweiten Tempels pafst auch nur die Bezeichnung des Bundesvolkes als einer Schlachtheerde. War auch der Zustand des Bundesvolkes nach dem Exile ein ärmlicher, und hatte dasselbe auch Manches zu leiden, so konnte es doch keine Schlachtheerde genannt und nicht von demselben gesprochen werden, wie es V. 5 geschieht. Hierzu kommt, dafs die Zerbrechung des Stabes *Huld (Gnade)*, wodurch die Entziehung des Schutzes bezeichnet wird, welchen Jehova seinem Volke gegen die heidnischen Völker gewährte, und die Zerbrechung des Stabes *der Verbundenen* (Eintracht), bezeichnend die Aufhebung der Einigkeit unter dem Volke selbst, als eine einzelne Handlung von dauernden Folgen erscheint, vgl. V. 11 : „Und er (der Bund) ward aufgehoben desselbigen Tages." Hatte der Prophet das ganze Verfahren Jehovas mit dem Bundesvolke während des zweiten Tempels vor Augen und schilderte er die vorübergehenden Strafen, welche dasselbe bis zur Zeit Christi zu erdulden hatte, so konnte er die Verwerfung nicht als einen einzelnen Act und das sie veranlassende Betragen des Volkes nicht als die letzte und höchste Aeufserung seiner Widerspenstigkeit, wie sie in der Verwerfung Christi hervortrat, schildern. Und als solche erscheint dasselbe auch aus der Vergleichung von V. 4 und 6 : „Weide die Schlachtheerde — denn ich will nicht mehr der Einwohner schonen, spricht Jehova." Das Weiden erscheint als der letzte Versuch zur Rettung des unglücklichen Volkes, dem seine gänzliche Verwerfung unmittelbar folgen soll, wenn er, wie dies geschah, ohne Erfolg bleiben sollte.

Da die *Schlachtheerde* eine Heerde bezeichnen kann, welche schon jetzt geschlachtet wird, oder welche in Zukunft geschlachtet werden soll, so konnte Jehova das Bundesvolk so nennen, indem er als den Grund seines

Hirtenamtes sein Mitleid mit dem vor der Uebernehmung seines Hirtenamtes stattfindenden elenden Zustand desselben, oder, indem er als solchen sein Mitleid mit dem Volke wegen der über dasselbe durch seine Gerechtigkeit noch zu verhängenden Strafe angiebt. Man kann aber auch beides verbinden, indem der gegenwärtige elende Zustand des Volkes unter seinen schlechten einheimischen Hirten und auswärtigen Oberen eine Wirkung der göttlichen Strafgerechtigkeit war. Dieser Zustand mufste in Zukunft fortdauern und gesteigert werden, wenn das Volk sich nicht aufrichtig bekehrte, und um dazu die Mittel zu gewähren, übernimmt Christus selbst das Hirtenamt und kommt, das Verlorene zu retten. — Es unterliegt keinem Zweifel, dafs auf unsere Stelle die Worte *βόσκε τὰ ἀρνία μου*, welche Jesus Joh. 21, 15 und die Worte: *ποίμαινε τὰ πρόβατά μου*, die er V. 16 und 17 zu Petrus spricht, sich beziehen. Das *τὰ ἀρνία*, welches dem Hebräischen טְלָאִים entspricht, erklärt sich an der ersten Stelle daraus, dafs neben unserer Stelle noch auf Jes. 40, 11 Rücksicht genommen und jene mit dieser verbunden werden soll. Jesus übergiebt hier das Amt, das ihm nach unserer Stelle der Vater übertragen hatte, beim Abscheiden von der Erde dem Petrus als seinem Stellvertreter. Auffallend erscheint es, dafs Jesus von *seinen* Schafen redet, während in der Grundstelle von der *Schlachtheerde*, dem ganzen dem Untergange geweihten Volke die Rede ist. Da der Herr das Hirtenamt über dieses aufgegeben hatte, so konnte er dem Petrus nur noch das Hirtenamt über die kleine Heerde, die Auswahl aus dem alten Bundesvolke, die elenden Schafe, welche auf ihn halten, wie sie in V. 11 bezeichnet werden, übertragen.

Wenn nach dem Gesagten unsere Weissagung sich wenigstens hauptsächlich auf das Bundesvolk bezieht, so darf man mit Kliefoth und Anderen die Schlachtheerde nicht von der ganzen Menschheit erklären, die wegen ihrer Sündhaftigkeit eine zur Schlachtung bestimmte Heerde

ist, aber zum Theil zum Heil, zum Theil ins Gericht geführt wird.

Der Chald. übersetzt unseren Vers wieder erklärend : אֱלָהַי אִתְנַבֵּי עַל פַּרְנָסַיָא דְאִתְמַנִיאוּ לְפַרְנָסָא עַמָּא וְאִנּוּן שַׁלִּיטוּ בְהוֹן כְּעָנָא לְנִכְסְתָא *deus vaticinare adversus gubernatores, qui constituti sunt ad gubernandum populum meum, et ipsi dominati sunt in eos quasi in oves occisionis.* Der Syr. hat ܠܝ *mir* nach אָמַר supplirt und רְעֵה אֶת־צֹאן הַהֲרֵגָה, ܪܥܝ ܥܢ̈ܐ ܡܚܝܠ̈ܬܐ *pasces oves tenues* wiedergegeben. Der Alex. scheint יְהוָה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת statt יְהוָה אֱלֹהָי gelesen zu haben, denn er übersetzt : *κύριος παντοκράτωρ.* רְעֵה giebt er *ποιμαίνετε, pascite* wieder; er las entweder רְעוּ oder übersetzte erklärend.

V. 5 : אֲשֶׁר קֹנֵיהֶן יַהַרְגֻן וְלֹא יֶאְשָׁמוּ וּמֹכְרֵיהֶן יֹאמַר בָּרוּךְ יְהוָה וַאעְשִׁר וְרֹעֵיהֶם לֹא יַחְמוֹל עֲלֵיהֶן׃ *Deren Käufer* (Ew. : *Besitzer*) *morden und verschulden sich nicht* (Ew. : *ungestraft*) *und deren Verkäufer sprechen : gepriesen sei Jehova, ich bereichere mich* (Ew. : *denn ich werde reich*) *und deren Hirten schonen ihrer nicht.* Der Alex. : „*Ἃ οἱ κτησάμενοι κατέσφαζον, καὶ οὐ μετεμέλοντο, καὶ οἱ πωλοῦντες αὐτὰ ἔλεγον, εὐλογητὸς κύριος καὶ πεπλουτήκαμεν, καὶ οἱ ποιμένες αὐτῶν οὐκ ἔπασχον οὐδὲν ἐπ' αὐτοῖς.*“ *Quas (oves) qui possederunt, interficiebant, et non egebant poenitentiam : et qui vendebant eas, dicebant : benedictus dominus, et divites facti sumus. Et pastores eorum nihil patiebantur super eis.* Der Syr. : ܕܩܢܘܢܝܗܝܢ ܩܛܠܝܢ ܠܗܝܢ ܘܠܐ ܚܝܒܝܢ ܘܡܙܒܢܢܝܗܝܢ ܐܡܪܝܢ ܒܪܝܟ ܡܪܝܐ ܕܐܥܬܪܢ ܘܪ̈ܥܘܬܗܝܢ ܠܐ ܚܝܣܝܢ ܥܠܝܗܝܢ *quas (oves) emptores interficiunt, nec rei sunt; quarum venditores dicunt; benedictus dominus qui ditavit nos; quarum pastores nulla erga eas utuntur clementia.* Der Chald. : דִּי קָנֵיהֶין קָטְלִין לְהֵין אָמְרִין לָא עֲלָנָא חוֹבָא וּמְזַבְּנֵיהֶין אָמְרִין בְּרִיךְ יְיָ דִּי אַעֲתַּרְנָא וְרָעֵיהֶן לָא חָיְסִין עֲלֵיהֶן *qui possident eas occidunt eas, dicentes; non imputabitur nobis peccatum*

et vendentes eas dicunt, benedictus dominus quia divites facti sumus, et pastores earum non parcunt eis. Hier.: *Quas (pecora) qui possederant, occidebant, et non dolebant, et vendebant ea, dicentes; benedictus dominus, divites facti sumus: et pastores eorum non parcebant eis.*

Der Prophet will hier sagen: das durch das göttliche Strafgericht in Folge der verderblichen Führung seiner schlechten Oberen den ausländischen Feinden Preis gegebene Volk wird von diesen gekauft und verkauft und gemordet werden, so daſs diese sich dadurch bereichern. Daſs ein groſser Theil des sündigen Volkes in den Kriegen mit ausländischen Feinden, namentlich den Syrern und Römern, hingeschlachtet und eine nicht geringe Zahl als Sklaven verkauft wurden, ist bekannt. Da das Strafgericht als ein von Jehova beschlossenes bezeichnet wird und die ausländischen Feinde als die Zuchtruthe in der Hand Jehovas erscheinen, so wird nach der Peschito, Hengst. und Hesselb. die Vollstreckung desselben als eine solche bezeichnet, wodurch sich die Vollstrecker nicht verschulden. Nach And. (LXX, Vulg.) soll der Prophet sagen, daſs die Würger über ihre That keine Reue und kein Bedauern empfinden. Nach Anderen (Gesenius, Fürst, Hitz., Ew., Maur., Köhl.) ist das Nichtverschulden so zu fassen, daſs die Würger für ihren Frevel straflos bleiben und dabei sich ganz glücklich finden, vgl. Hos. 5, 15; Ps. 34, 22. 23. — Der Gebrauch der Futura giebt zu erkennen, daſs das angekündigte Strafgericht, wenn auch schon angefangen, doch hauptsächlich ein zukünftiges ist. Der Umstand, daſs Israel eine Schlachtheerde genannt wird, zeigt, daſs unsere Stelle nicht allein auf die Vergangenheit und Gegenwart bezogen werden darf. Die Käufer und Verkäufer der Heerde, welche nach Theod., Cyr. Alex. u. A. die schlechten Oberen des Bundesvolkes sein sollen, sind, wie dieses auch Hier. annimmt, Nichtisraeliten, namentlich die Römer, welche das Bundesvolk wie Sklaven behandeln und verkaufen. Daſs

die Käufer und Verkäufer ausländische Feinde und Unterdrücker sind, erhellt nicht bloſs aus den angeführten Parallelstellen, sondern auch aus der Sache selbst. Da die einheimischen bösen Hirten die Hauptursache des Abfalls des Bundesvolkes waren und von der Strafe selbst vorzugsweise getroffen wurden, vgl. V. 17 und Jerem. 23, 1, so konnte die Heerde Israels ihren einheimischen Hirten nicht zum *rechtmäſsigen Gewinne* werden. V. 8 und die Verse 15—17 lassen nicht daran zweifeln, daſs die Hirten, welche die Heerde nicht schonen, einheimische Obere waren, welche hauptsächlich das Unglück über die Heerde, das Volk, herbeiführten. Daſs diese Obere, wie Abarb. und Grot. meinen, nicht bloſs bürgerliche, sondern zugleich auch die kirchlichen Oberen waren, welche von Jehova auf irgend eine Weise zur Leitung des Volkes berufen waren, darüber läſst V. 8 keinen Zweifel. Das Unglück kam von zwei Seiten, nämlich von auswärtigen harten Feinden und von einheimischen Oberen. In der Angabe, daſs nicht auswärtige Tyrannen, sondern selbst die eigenen Oberen schonungslos mit dem Volke umgehen und dasselbe ins Unglück führen, liegt eine Steigerung. Die schlechte Leitung des Volkes durch einheimische Obere, die durch ihr Amt und ihre Stellung die Pflicht hatten, für das wahre und dauernde Wohl der Heerde zu sorgen, machte ihr Verfahren strafbarer und härter.

קֹנֶה (v. קָנָה *erwerben, an sich bringen*, insbes. *durch Kauf erwerben*, 1 Mos. 25, 10; 47, 19; 2 Mos. 21, 2; 2 Sam. 12, 3; Jes. 43, 24) bezeichnet hier *Käufer*, wie der Gegensatz zu מֹכֵר hier und Jes. 24, 2, vgl. Sprüchw. 20, 14 zeigt. Da קָנָה auch *besitzen, beherrschen* durch Aneignung, Hervorbringung bedeutet, so bezeichnet קֹנֶה (Jes. 1, 3; 3 Mos. 25, 30) auch *Besitzer*, daher von Gott : *Eigener, Herrscher* des Himmels und der Erde (1 Mos. 14, 19), des Menschen (5 Mos. 32, 6).

Verschiedener Ansicht sind die Ausleger über לֹא יֶאְשָׁמוּ, indem Einige, wie Hitzig, Ewald übersetzen : *sie*

werden nicht bestraft, Andere : *sie fühlen oder erkennen sich nicht schuldig*, Andere : *sie verschulden sich nicht* oder *sind nicht schuldig*. Sieht man auf den Sprachgebrauch, so mufs man gestehen, dafs אָשַׁם und אָשֵׁם zwar den Nebenbegriff der Sündenstrafe hat, aber den Hauptbegriff der Verschuldung nicht verliert. Die Parallelstellen lassen darüber kaum einen Zweifel, dafs der Prophet den Gedanken ausdrücken will : das Elend und die Leiden des Volkes haben ihren Grund in einem göttlichen Gerichte und nicht in menschlicher Willkür. Es erhellt dieses aus Jerem. 2, 3 : „heilig war Israel dem Jehova, der Erstling seines Ertrages. Alle, die es verzehrten, *wurden schuldig* (יֶאְשָׁמוּ), Unglück kam über sie, spricht Jehova.“ Jeremia stellt hier die frühere Zeit, wo niemand das in der Furcht Jehovas wandelnde Volk verletzen durfte, ohne sich schuldig und strafbar zu machen, der jetzigen gegenüber, wo es von Jehova selbst seinen Feinden als seinen Werkzeugen preisgegeben ist, deren *rechtmäfsige* Beute ist. Kap. 50, 6. 7 heifst es in demselben Sinne : „Umkommende Schafe sind mein Volk, ihre Hirten führen sie in die Irre; sie lassen sie herumirren auf den Bergen; von Berg zu Hügel gehen sie, vergessen ihre Hürde. Alle, die sie finden, verzehren sie, und ihre Feinde sprechen : *wir verschulden uns nicht* (לֹא נֶאְשָׁם), dafür, dafs sie gesündigt haben gegen Jehova, die Wohnung der Gerechtigkeit, gegen Jehova, die Hoffnung ihrer Väter.“ An dieser Stelle wird als die Ursache der Nichtverschuldung der Feinde ausdrücklich der Abfall des Volkes von seinem rechten Gott angegeben, welcher die Tyrannei der Feinde als ein gerechtes göttliches Strafgericht über sie herbeiführte. Aehnlich ist die Stelle 25, 9 : „Siehe, ich sende und nehme alle Geschlechter des Nordens, spricht Jehova, und den Nebucadnezar, den König von Babel, *meinen Knecht*, und bringe sie über dieses Land und über alle diese Völker rings umher, und ich *verbanne* sie und mache sie zur Wüste u. s. w.“. Nebucadnezar erscheint hier als Diener der göttlichen Gerech-

tigkeit, welcher, wenn diese Bestimmung das subjective Motiv seiner Handlungen gewesen wäre, ohne Verschuldung ihre Beschlüsse an dem Bundesvolke hätte vollstrecken können, sowie Kap. 22, 7 (ich heilige über dich Verderber) der Krieg gegen dasselbe als ein heiliger dargestellt wird. Da häufig Jemandem als Rede beigelegt wird, was er der Natur der Sache nach sagen konnte, so bezeichnet : „ihre Verkäufer sprechen", s. v. a. : „sie können sprechen." Aus Jes. 36, 10, wo *Sancherib* sagt : „bin ich wohl ohne Jehova heraufgezogen in dies Land, dasselbe zu verderben? Ja Jehova sprach zu mir : zieh hinauf in das Land und verderbe es", kann man entnehmen, dafs die Feinde Israels wirklich bisweilen einige Kenntnifs von ihrer höheren Bestimmung gehabt haben. Ein Gewinn, wie Hengst. bemerkt, bei dem man sagen kann : *gesegnet* oder *gepriesen sei Gott*, für dessen Ertheilung man Jehova danken kann, ist ein rechtmäfsiger Gewinn. — Bei וָאעְשִׁר für וָאֶעֱשִׁר hat א den Hauchlaut verloren und daher ist der Vocal unter ו getreten, vgl. Ewald §. 54 b; Olsh. §. 78 a.

V. 6 : כִּי לֹא אֶחְמוֹל עוֹד עַל־יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ נְאֻם־יְהוָה וְהִנֵּה אָנֹכִי מַמְצִיא אֶת־הָאָדָם אִישׁ בְּיַד־רֵעֵהוּ וּבְיַד מַלְכּוֹ וְכִתְּתוּ אֶת־הָאָרֶץ וְלֹא אַצִּיל מִיָּדָם׃ *Denn ich will nicht schonen ferner der Bewohner des Landes* (Köhl. : *der Erde*), *ist der Ausspruch Jehovas, und* (Ew. : *sondern*) *siehe, ich will Einen* (Köhl. : *die Menschen, einen*) *in die Gewalt des Andern* (Ew. : *jeden in seines Nächsten Hand*) *und in die Gewalt* (Ew. : *Hand*) *seines Königs geben, die* (eig. : *und*) *verheeren* (Ew. : *werden zerschlagen*) *das Land* (Köhl. : *die Erde*) *und ich errette nicht aus* (Ew. : *vor*) *ihrer Hand.*

Nach diesen Worten will Jehova das sündige Volk der inneren Zwietracht und der Bedrängung äufserer Feinde preisgeben und Palästina verwüsten lassen. Dafs dieses Strafgericht über das Bundesvolk (nicht nach Hofm. und Klief. über die sündige Menschheit) durch

die Römer ergangen, ist allen Kennern der Geschichte des Bundesvolkes bekannt. Wird כִּי auf V. 5 bezogen, so sind die Futura dieses Verses in der Bedeutung des Futurums zu nehmen, und dann ist die Schlachtheerde eine solche, welche geschlachtet werden soll, und nicht eine solche, deren Schlachtung bereits angefangen hat. So gefafst giebt dieser Vers den Grund an, warum das Volk, falls es diesen letzten Versuch zu seiner Rettung abgewiesen hat, dem Untergange preisgegeben werden soll, ohne dafs seine Verwüster sich dabei versündigen. Da aber die Heerde V. 7 als eine schon damals elende bezeichnet wird, als der Herr sein Hirtenamt antritt, so darf man V. 4 und 5 nicht auf die Zukunft beschränken. Man bezieht deshalb כִּי besser auf V. 4 : weide die Schlachtheerde, d. i. mache den letzten Versuch, sie zu retten, weil ich nicht länger ihren Abfall und ihre schweren Vergehen ungestraft lassen darf. Da im vorhergehenden Verse vom Lande Israels die Rede ist, so kann unter הָאָרֶץ auch dieses hier nur verstanden werden. Die Parallelstelle Jeremias 19, 9, die zur Erläuterung unserer Stelle dient, giebt in den Worten : „und ich mache sie essen das Fleisch ihrer Söhne und das Fleisch ihrer Töchter, und einer wird das Fleisch des anderen essen in der Angst und Noth, womit sie bedrängen werden ihre Feinde, und die, welche ihnen nach dem Leben streben,“ giebt eine doppelte Ursache des Unterganges, eine doppelte von Jehova gesandte Strafe, nämlich die durch die Noth gesteigerte Zwietracht des Volkes unter sich, und die Bedrängungen durch die Feinde an. Beides findet sich auch an unserer Stelle. Die Zwietracht wird durch : „ich gebe sie einen dem andern“ und die Bedrängung durch : „ich gebe sie ihrem Könige preis“ ausgedrückt. Dafs der König nicht ein einheimischer Regent, sondern ein ausländischer Unterdrücker sei, erhellt schon daraus, dafs das Bundesvolk zur Zeit des Propheten keinen einheimischen König hatte und eines solchen in seinen Schilderungen der Zukunft, mit Ausnahme des

Messias, nicht Erwähnung gethan wird. Innere Zwietracht und äufsere Feinde bezeichnen aufser Jeremias an der angeführten Stelle Jes. 3, 4; 9, 7 ff. 18. 19, so wie unser Prophet 8, 10 in den Worten : „vor diesen Tagen — war kein Friede vor den Feinden, und ich sandte alle Menschen einen gegen den andern“ als die Ursachen der Leiden und des Untergangs des Volkes. Der elende Zustand des Bundesvolkes soll, wie er zur Zeit der Wegführung in das Exil bestand, wegen seines strafbaren Undankes gegen die Wiederbegnadigung und wegen seines Rückfalls in höherem Mafse in Zukunft wiederkehren.

Dafs unsere Weissagung nach der Verwerfung Christi erfüllt worden ist, haben wir bereits bemerkt. Aus Josephus ersehen wir, dafs zur Zeit des jüdischen Krieges das Volk in Parteien gespalten war, und dafs diese gegen einander wütheten, bis endlich Jerusalem durch die Römer erobert wurde. Der König kann dann nur der römische Kaiser sein, wie dieser auch Joh. 19, 15 in den Worten der Juden Joh. 19, 15 : „wir haben keinen König als nur den Kaiser“ bezeichnet wird. Die Entgegnung Bleek's, dafs „*sein* König zeige, dafs nur ein einheimischer König gemeint sein könne“, erscheint schon wegen Hos. 11, 5 : „Assur ist *sein* König“ als nichtig. Es ist unwahrscheinlich, dafs Sacharja diese Stelle vor Augen hatte, da Assur schon 10, 10 mit Beziehung auf Hoseas als Bezeichnung der Weltmacht vorkommt. Dafs מַלְכּוֹ auch mehrere Könige bezeichnen kann, bedarf kaum der Erwähnung. Diese Stelle gestattet es auch nicht, unsere Stelle mit v. Hofm. auf die Mifshandlung des ganzen Menschengeschlechtes zu beziehen, Weiss. I, S. 318. Nach Schmieder soll hier nicht an den König des ganzen Landes zu denken sein, weil ein jeglicher nur in die Hand *seines* Königs überliefert werden soll, nicht des Königs der *aller* König ist. Allein der König des ganzen Landes ist auch zugleich König eines Jeden. Diese Ausdrucksweise ist veranlafst

durch den Zusammenhang mit dem Vorigen : „ich gebe einen in die Gewalt des andern.“ Gegen die Erklärung von einem einheimischen Könige spricht auch V. 1—3, nach welchen ausländische Feinde das Land verwüsten, sowie das Folgende, wonach die Hauptgefahr von Aufsen kommt durch die Aufhebung des Bundes mit den Völkern, V. 10.

Unter הָאָרֶץ haben wir daher nach dem Gesagten weder mit Maur. und Hitz. das Land des Zehnstämmereichs und unter הָאָדָם dessen Bewohner, noch mit Hofm., Klief. und Köhl. unter הָאָרֶץ die ganze Erde und unter הָאָדָם deren Bewohner, die ganze Menschheit, sondern unter jenem das heil. Land und unter diesem seine Bewohner zu verstehen. Diese Erklärung fordert schon der Zusammenhang. Dafs zu der Zeit der römischen Eroberung und Herrschaft über Palästina unter den Juden verschiedene sich feindlich gegenüberstehende Parteien sich fanden, die sich befeindeten und aufrieben, bezeugt, wie schon bemerkt wurde, die Geschichte.

Das Subject zu כִּתְּתוּ ist entweder der König nebst den von ihm geführten Feinden, welche im Gedanken zu suppliren sind, oder der König nebst den sich gegenseitig Aufreibenden. Da כָּתַת *zerstofsen, zertrümmern, zerschmettern* (Jes. 30, 14), in Piel *zerschlagen, zertrümmern* (4 Mos. 14, 45; 5 Mos. 1, 44; Jes. 24, 12) nur in Bezug auf Auswärtige vorkommt, so denkt man am passendsten an feindliche Invasionen. Hierfür spricht auch : „ich will nicht erretten aus ihrer Hand.“ — מָצָא *finden, besitzen*, bezeichnet in Hiph. *erlangen, erreichen, finden lassen*, daher *überliefern, übergeben* (2 Sam. 3, 8). Es hat daher der Chald. אָנֹכִי מַמְצִיא richtig אֲנָא מְגָרֵי *ego tradam*, wie Hier. und der Alex. *ἐγὼ παραδίδωμι* wiedergegeben. אָדָם *Mensch* und coll. *Menschen*, dann wie אִישׁ *irgend einer, aliquis* (3 Mos. 1, 2; Job 32, 21) wird durch אִישׁ בְּיַד־רֵעֵהוּ erläutert.

V. 7 : וָאֶרְעֶה אֶת־צֹאן הַהֲרֵגָה לָכֵן עֲנִיֵּי הַצֹּאן וָאֶקַּח שְׁנֵי
מַקְלוֹת לְאַחַד קָרָאתִי נֹעַם וּלְאַחַד קָרָאתִי חֹבְלִים וָאֶרְעֶה אֶת־הַצֹּאן :
Da (eig. : *und*) *weidete ich die Schlachtheerde* (Ew. : *die Schafe der Schlachtbank*), *darum* (Ew. : *wirklich*, Köhl. : *somit*) *die elendesten* (Ew. : *unglücklichsten*) *Schafe; und ich nahm mir zwei Stäbe, den einen nannte ich Huld* (Hengst. : *Lieblichkeit*) *und den andern nannte ich Eintracht* (Hengst., Hitz. : *die Verbundenen*, Fürst : *die Vereinenden*, Rück. : *Banden*, Ges. : *Bände*) *und weidete die Heerde.*

Der Prophet, der nach dem oben Gesagten die Person des gröfsten Hirten, des Messias, repräsentirt, will sagen, dafs er die Führung und Leitung des durch innere Zwietracht und äufsere Feinde in dem traurigsten Zustande sich befindenden Bundesvolkes übernommen und es zu vereinigen und zu retten gesucht habe. Er übernahm das Hirtenamt, weil ihm dieses nach V. 4 von Jehova geboten war, es keinen guten Hirten hatte (V. 5) und Jehova ihm den Untergang androhte (V. 6). Ewald, der mit mehreren neueren Auslegern unsere Weissagung einem älteren Propheten zuschreibt, findet in derselben eine Schilderung des Zustandes des nördlichen Reiches (Israel) nach dem Tode Jerobeams II., als in Folge früherer grofser Vergehen und Verkehrtheiten allgemeine Unordnung und endloser Bürgerkrieg einrifs und jeder Schwächere jedem im Augenblicke Mächtigeren weichen mufste. Diese Zeit schildern auch Hosea 3—14 und Jes. 19, 2—4. Dafs es diese Zeit nicht sein könne, haben wir bereits oben gezeigt, und wird aus dem Folgenden noch näher hervorgehen.

לָכֵן bezeichnet *darum*, *deshalb* (1). Wie der Auftrag die Schafe zu weiden V. 6 durch *denn* begründet wird, so

---

(1) Unzulässig sind die Uebersetzungen : *propter hoc* (Vulg.) o pauperes gregis, und *propter* afflictas oves (L. Cappellus, P. Leifser u. A.), *propter vos* (לָכֶן) o miseri gregis (Chr. B. Michaelis), nach

weist die Ausführung dieses Auftrages mit *darum* („weidete ich") auf die Begründung zurück. עֲנִיֵּי הַצֹּאן *die Elenden der Schafe* (oder Heerde) sind die elendesten Schafe, deren Elend im Vergleich zu den übrigen als groſs erscheint. Es fragt sich nun aber, welche die Schafheerde ist, mit welcher hier der Theil verglichen wird. Versteht man darunter eine bestimmte Schafheerde, das Volk Israel, so würden die *Elenden* einen einzelnen besonders elenden Theil derselben bezeichnen; versteht man dagegen unter der Heerde alle Menschen und Völker, so würden die elendesten Schafe das ganze Bundesvolk sein. Nach der ersteren Auffassung, welche die gewöhnlichere ist, findet sich hier ein Gegensatz, wie Ezech. 34, 16 : „Ich will das Verlorene suchen, das Verirrte wiederbringen, das Verwundete verbinden und das Kranke stärken; aber was fett und stark ist, will ich verderben." Die elendesten sollen hier zugleich die sein, welche, durch das Elend gedemüthigt, Sehnsucht nach dem Heile haben. Allein der zweiten Auffassung muſs man nach näherer Erwägung den Vorzug geben. Es sprechen insbesondere dafür zwei Parallelstellen des Jeremias, Kap. 49, 20 und 50, 45. In der ersteren heiſst es : „Fürwahr, es werden sie (die Söhne Edoms) zerren die geringsten Schafe," und in der zweiten : „Darum höret den Rathschluſs Jehovas, den er gefaſst wider Babel, und seine Anschläge, die er sinnet wider das Land der Chaldäer : wegschleppen wird sie (der Feind) gleich schwachen Lämmern, verwüsten wird er ihre Weide." An beiden Stellen ist das „die geringsten Schafe" Bezeichnung der Israeliten im Gegensatze zu allen Nachbarvölkern. Dazu kommt noch, daſs Jehova nach V. 4 und 6 das Hirtenamt nicht über einen Theil

---

der Masora ad praeparandum inopes ovium (= לְהָכִין Hiphil von כּוּן); *wahrlich, wirklich* (Raschi, Kimchi, L. de Dieu, Dathe, Rosenm., Ew. u. A.), welche Bedeutung unerweislich ist.

des Volkes, sondern über das Ganze und zum Besten desselben übernimmt.

In dem Umstande, dafs V. 11 die „elendesten Schafe“ nur der gottesfürchtige Theil des Volkes sind, liegt kein Beweis, dafs die Elenden nicht das ganze Volk bezeichnet, weil dort die nähere Bestimmung hinzugefügt wird : „die auf mich halten.“ Dieser Zusatz läfst darüber keinen Zweifel, dafs das „die elendesten Schafe“ an und für sich allgemein war, und keiner einzelnen Classe, sondern dem ganzen Volke angehörte. Dafs die elenden Schafe mit der Schlachtheerde, welche das ganze Volk bezeichnet, identisch sind, kann nach dem Gesagten also nicht zweifelhaft sein. — Verschiedener Ansicht sind die Ausleger auch darüber, was das Ergreifen des doppelten Hirtenstabes bedeuten soll. Zahlreiche Ausleger verstehen darunter die verschiedenen Verfahrungsweisen Gottes gegen das Bundesvolk. Man glaubte diese Auffassung aus den Namen der Hirtenstäbe entnehmen zu können. Da Hirtenstab das Werkzeug ist, womit der Hirt seiner Heerde Schutz und Heil gewährt, wie aus Ps. 23, 4 : „Dein Stecken und dein Stab trösten mich“ erhellt, so bezeichnet die Ergreifung eines doppelten Hirtenstabes die durch den treuen Hirten bewirkte Abwehr einer doppelten Gefahr, nämlich der äufseren Feinde und der inneren Zwietracht, wodurch nach V. 6 das Volk nach hartnäckiger Verstocktheit untergehen soll. So lange der letzte Versuch, dasselbe zur Bekehrung und Besserung zu führen, fortdauert, wird die Gefahr von dem treuen Hirten noch abgewehrt. Nach dem Aufgeben des Hirtenamtes tritt das Elend mit furchtbarer Gewalt ein.

Was die Namen der beiden Stäbe betrifft, so sind die Ausleger über ihre Bedeutung nicht einig. Der Alex. giebt נֹעַם durch *κάλλος*, Hier. durch *decus*, Aquila und Symm. durch *εὐπρέπεια*, der Syr. durch ܒܣܝܡܐ *benignum*, viele Neuere, wie Rückert, Ewald u. A., durch *Huld*,

Hengst. u. A. durch *Lieblichkeit* oder *Schönheit*, Schegg durch *Liebreiz* wieder. Hengst. bemerkt zur Begründung der von ihm angegebenen Bedeutung. Auf den ersten Anblick scheint nach dieser Erklärung die Benennung nur wenig bezeichnend zu sein; der Stab bedeutete ja nach V. 10 die Gnade des Herrn, wodurch er das Volk gegen den Untergang durch äufsere Feinde sicher stellte. Aber der Sprachgebrauch entscheidet für die Erklärung, und jenes Bedenken wird beseitigt durch die Bemerkung, dafs der an sich unbestimmte Ausdruck durch die Beziehung auf eine doppelte Grundstelle Ps. 90, 17: „Es sei die Lieblichkeit des Herrn über uns," sie gebe sich in unseren Führungen zu erkennen, und Ps. 27, 4: „Eins bat ich vom Herrn, danach tracht ich, dafs ich wohne im Hause des Herrn alle Tage meines Lebens, *zu schauen die Lieblichkeit des Herrn*, und darüber zu sinnen in seinem Tempel" seine nähere Begrenzung erhält. Nach dieser Grundstelle kann der Stab *Lieblichkeit* nur bezeichnen, *dafs der Herr sich seinem Volke lieblich zeigt*, ist also identisch mit dem Stabe Gnade. Gegen diese Grundstelle und gegen V. 10, wonach dieser Stab ein Verhalten Gottes bezeichnet, darf man nicht mit Bleek die Bedeutung darin suchen, dafs das Volk lieblich ist, auch nicht mit Maurer erklären: „Amoenitatem, vitam commodam."

Der Singular נֹעַם bezeichnet das Verhältnifs des Einen Gottes zu seinem Volk, der Plur. חֹבְלִים das Verhalten der Glieder dieses Volkes zu einander. Die Bedeutung *Lieblichkeit* (Sprüchw. 3, 17), *Huld, Gnade* (Ps. 27, 4; 90, 17) wird auch durch die Bezeichnung des נָעֵם *zart, weich sein*, von Pflanzen und Kleidern, *mild sein* von der Rede, *lieblich sein* (Spr. 2, 10), und vom Arab. نَعُمَ, نَعِمَ, نَعَمَ das. bestätigt. — Nicht so einig sind die Ausleger über die Bedeutung des zweiten Namens חֹבְלִים. Viele Ausleger nehmen dasselbe im bösen Sinne, entweder in der Bedeutung *perdentes*, oder in der Bedeutung *dolentes*, im Gegen-

satz zu dem Stab *Huld*, der Stab *Wehe*, mit dem das Volk, wofern es das Hirtenamt des Herrn verwirft, bestraft werden soll. In diesem Sinne schreibt Hofmann, Schriftbeweis II, 2, S. 557 : „Da es ein חבל giebt, welches *übel thun* oder *Uebel anthun* bedeutet, so kann חֹבְלִים, dessen Plural dann die mancherlei Mittel bedeutet, Uebel anzuthun, einen angemessenen Gegensatz zu נֹעַם bilden," vgl. dessen Weiss. I, 323. Hiernach würde חֹבְלִים *Uebel Anthuende, Wehthuende* (Kimchi, Luther, Draconites und viele ältere Ausleger, sowie auch Burk, Stier) bezeichnen. Die schon von Gousset und Schultens (ad Job. p. 964) bestrittene Bedeutung *verderben* sollen mehrere Stellen beweisen. Dahin zählt man Nah. 1, 7 : „wir haben dir gesündigt," חֲבֹל חָבַלְנוּ לָךְ, und übersetzt : „wir haben dir verdorben" oder „wir haben gegen dich schlecht gehandelt." Allein diese Worte sind vielmehr zu übersetzen : „wir sind dir verpfändet," omni pignore obstricti tibi tenemur ad poenam, was Schultens sehr gut aus den arabischen Aussprüchen erläutert : jeder Mensch ist dem Tode, jeder Uebelthäter der Strafe verpfändet, oder jeder Mann verpfändet sich in dem, was er thut. Job 34, 31 ist die gewöhnliche Erklärung : „ich büfste und will nicht mehr Uebel thun" (לֹא אֶחְבֹּל). Allein man mufs vielmehr erklären : ich trage (oder es ist über mich ergangen), was ich nicht verschulde : die Unschuld nach Hiobs Meinung ist eine *fortgehende*, daher das Futurum. Sprüchw. 13, 13 : „wer das Wort verachtet (יֵחָבֶל לוֹ), wird sich verpfänden", nämlich zur Strafe. Es findet sich sonach in Kal und Niph. keine einzige Stelle, in welcher die Bedeutung *verderben* wahrscheinlich ist. Wenn diese Bedeutung in Piel vorkommt, so kann diese in einer durch die Conjugation hervorgebrachten Modification des Verbalbegriffs ihren Grund haben.

חָבַל bezeichnet eig. *binden, zusammenbinden, vereinen,* in Piel *festbinden, verstricken,* und dann *verderben, Verderben stiften.* Die Bedeutung *verderben* findet auch nicht

im Chald. in Peal, sondern nur in Pael statt. חֲבוּלָה *prave factum, scelus* Dan. 6, 23, worauf man sich beruft, ist eigentlich das *Verpfändete*, vgl. Am. 2, 8. חֲבָל *Schade* (Dan. 3, 25), vgl. Esr. 4, 22, ist nach Mich. 2, 10 zu erklären, wo חֶבֶל *Strick* von dem Schmerze steht und Schmerz und Schade als ein Zustand der Gebundenheit, tormentum a torquendo ist. Fürst nimmt von חָבַל eine doppelte Wurzel an. Schon Abicht a. a. O. S. 1000 hat nachgewiesen, daſs alle Bedeutungen aus der Grundbedeutung *binden* und *gebunden sein* abzuleiten seien. Gegen die Bedeutung *verderben* oder *verdorben sein* oder *Schmerz empfinden* spricht also 1) der Umstand, daſs Kal und Niph. diese Bedeutung nicht haben. Ferner spricht 2) dagegen, daſs der Herr schon *während der Gnadenzeit* sich dieses Stabes zum Weiden bediente, und daſs er ihn nach V. 14, als dieselbe zu Ende geht, *zerbricht*. Es kann daher dieser Stab nicht *Strafen*, sondern muſs *Segnungen* bezeichnen. So wie das Zerbrechen des ersten, so bezeichnet auch das des zweiten die Entziehung einer göttlichen Gnadenwohlthat, und demnach muſs das Ergreifen desselben die Ertheilung einer solchen bezeichnen, und zwar speciell *Eintracht* unter dem Volke selbst, da diese durch die Zerbrechung des Stabes aufgehoben wird. Auch ist 3) der Plural mit der Bedeutung *verderben* schwer zu vereinigen.

Diejenigen Ausleger, welche die Bedeutung: *verderben* verwerfen und als die Grundbedeutung v. חָבַל *binden, verbinden* annehmen, fassen es aber verschieden. Nach Mehreren soll חֹבֵל s. v. a. חֶבֶל *Strick* sein. In dieser Bedeutung fassen חֹבְלִים der Alex., Symm. *καὶ τὴν ἑτέραν ἐκάλεσα σχοίνισμα*, Hier.: „*et alteram vocavi funiculos*", der Syr., der חֹבְלִים durch ܚܒܠܐ *funis* wiedergiebt. Auch Calvin, welcher חֲבָלִים punctirt, wie Bleek (S. 282) geben ihm die Bedeutung: *Stricke*. Die Bedeutung *binden* bestätigt das Nomen חֶבֶל *Band*, *Strick*, *Schiffsseil*, *Bande*,

Gesellschaft, *Verbindung* (1 Sam. 10, 5. 10), bildlich *Schlinge*, *Netz* der Sünde (Jes. 5, 18; Spr. 5, 22), des Elendes (Job 36, 38), des Todes (Ps. 18, 5), der Unterwelt (2 Sam. 22, 6). Andere, wie Drusius, Fuller, Marck, Venema, Gesenius, Rosenm., Neumann, Köhler, halten חֹבְלִים für ein Particip mit activer Bedeutung : *die Bindenden*, *Verbindende*. Ges. bemerkt : *constringens poet. pro fune*. — Andere Ausleger halten es nach dem Vorgange von de Dieu für ein Particip in intransitiver (passiver) Bedeutung : *die Gebundenen* oder *die Verbündeten*. Für die active und intransitive Bedeutung spricht auch der metaphorische Gebrauch *pfänden*, d. i. *Jemanden binden*, *an sich binden* oder *verbindlich machen*, *pignore obligare* und *sich verpfänden*, *verpfändet sein*, eig. *gebunden sein*, *sich verbinden*, vgl. Job 22, 6; 24, 9; 34, 31; Nah. 1, 7.

Die active und intransitive Bedeutung haben auch die arabischen entsprechenden Verba خَبَلَ *pfänden* und جَبَلَ *foedus inivit*, حَبِلَ *praegnans fuit*, *leiblich* gebunden sein, خَبِلَ *demens*, *maniacus fuit*, geistig gebunden sein. — Dafs unter diesen Erklärungen die Bedeutung : *die Verbundenen*, *Vereinigten*, daher als Abstract. *Verbindung*, *Eintracht*, *Einheit* die richtige sei, kann, da diese Erklärung durch V. 14, wonach die Zerbrechung die Vernichtung der Bruderschaft zwischen Juda und Israel bezeichnet, bestätigt wird, nicht zweifelhaft sein. Es mufs daher die von dem Alex., Symm., Hier. u. A. gegebene Bedeutung, die es gleich חֲבָלִים, sowie die von Raschi, Kimchi u. A., die es als Gegensatz zu נֹעַם in der Bedeutung *Verderben*, *Wehe* gefafst haben, als unrichtig bezeichnet werden. — Der Alex., welcher לָכֵן עֲנִיֵּי הַצֹּאן, *εἰς τὴν Χαναανῖτιν* (Cod. Alex. *Χανανῖτιν*, Barb. *γὴν Χαναάν*) wiedergiebt, hat לִכְנַעֲנִית אֶרֶץ gelesen und לָכֵן mit עֲנִיֵּי verbunden. Der Chald. übersetzt wieder erklärend : וּמִסְכֵּנַיָּא

פַּרְנָסָא עַל עַמָּא וְאִנּוּן שְׁלַטוּ בְּהוֹן כְּעָנָא לְנִכְסְתָא מַסְכִּינוּ וְטַלְטִלוּ יָת עַמִּי וְאִת פְּלִיגוּ קֳדָמַי לִתְרֵתֵּין פִּלְגַּן אִתְפְּלִיגוּ בֵּית יִשְׂרָאֵל עַל דְּבֵית יְהוּדָה וְקָצוּ בְּמַלְכוּתָא דְּבֵית דָּוִד דִּי בְהוֹן רַעֲוָא קֳדָמַי לְמֶהֱוֵי פַּרְנָסִין עַל עַמִּי *Et constitui gubernatores super populum, et ipsi dominati sunt in eos, sicut in oves occisioni (destinatas), et depauperaverunt et migrare fecerunt populum meum. Et divisi sunt coram me in duas divisiones: et divisa est domus Israel a domo Juda: et detestati sunt regum domus David, ex qua placitum erat mihi ut essent gubernatores super populum meum.*

V. 8: וָאַכְחִד אֶת־שְׁלֹשֶׁת הָרֹעִים בְּיֶרַח אֶחָד וַתִּקְצַר נַפְשִׁי בָּהֶם וְגַם־נַפְשָׁם בָּחֲלָה בִי: *Und ich rotte aus die drei Hirten in einem Monate, denn ich ward ihrer überdrüssig* (Ew.: *doch ward meine Seele ihrer ungeduldig*), *und ihre Seele war empört gegen mich* (Ew.: *ward überdrüssig*).

Bei Erklärung dieses Verses sind die Ausleger darüber sehr verschiedener Ansicht, welche durch die drei Hirten bezeichnet werden (1). Mehrere, wie Calvin, Jahn, Rosenm. u. A., nehmen an, daſs die bestimmte Zahl hier statt der unbestimmten für mehrere stehe. Dieser Auffassung steht aber der Artikel entgegen, welcher nicht an eine unbestimmte Mehrheit, sondern nur an eine bestimmte Zahl denken läſst. Im Vorhergehenden ist aber von drei bestimmten Personen nicht die Rede und es konnte sie der Prophet auch nicht voraussetzen. Die meisten Ausleger denken an drei Hirten in der Zeit des babylonischen Exils; allein es ist hier von einer zukünftigen Begebenheit die Rede. Corn. a Lap. denkt an Judas, Jonathan und Simon, andere Ausleger, wie Hier., denken an Moses, Aaron und Maria. Mehrere Ausleger, wie

(1) Nach Köhler z. d. St. giebt es gegen 40 Erklärungen der drei Hirten; Burger hat S. 93 ff. auſser der seinigen 25 angeführt. Wir thun nur der wichtigeren Erwähnung.

Hitz., Maur., Ew., Knob., Bleek, Buns. u. A., welche unsere Weissagung einem älteren Propheten während der Existenz des Zehnstämmereichs zuschreiben, denken an die Zeit nach Jerobeam II. und halten für dieselben *Sacharja*, den Sohn desselben und *Schallum*, seinen Mörder, und einen dritten zu derselben Zeit emporgehobenen und schnell gestürzten Herrscher, vielleicht jenseits des Jordan, der 2 Kön. 15, 10—13 übergangen sei (Ew.). *Schallum* regierte aber nach jener Stelle nur einen vollen Monat und *Menahem*, welcher der dritte sein müſste, wurde nicht getödtet, sondern starb nach 10 Jahren eines natürlichen Todes und sein Sohn folgte ihm. Einen dritten Herrscher zu fingiren ist unstatthaft, da diese Annahme willkürlich ist und wir eine Weissagung und nicht eine historische Schilderung und eine solche vor uns haben, welche sich auf die Verhältnisse des Zehnstämmereichs bezieht. Daſs dieses wirklich sich so verhalte, beweisen deutlich V. 14 und der Umstand, daſs an ein besonderes Wohlwollen Gottes in Bezug auf das Zehnstämmereich, dessen Entstehung gegen die göttliche Bestimmung des Volkes Israel war, nicht zu denken ist. Da sich in der Geschichte keine passenden drei Personen auffinden lassen, weshalb auch Knob. (Proph. II, 171) auf jeden Nachweis verzichtet, so hat man an drei Stände der Hirten gedacht. Mehrere Ausleger, wie Junius und Tremel., Piscat. und Lightf., sind daher auf die Pharisäer, Sadducäer und Essener verfallen; allein dagegen spricht, daſs die jüdischen Secten und Parteien nicht Hirten des Volkes genannt werden können. Auch können die drei Hirten nicht die V. 5 genannten קֹנִים, מֹכְרִים und רֹעִים, wie Allioli und Schegg wollen, sein, weil die beiden ersten nicht Hirten sind, vgl. das zu V. 5 Gesagte. — Marck räth auf die bürgerlichen, kirchlichen und militärischen Oberen; allein die Militäroberen werden nie Hirten des Volkes genannt.

Da alle angegebenen Erklärungen, so wie die von Hofmann, dem Ebrard, Schlier, Klief., Köhl. bei-

stimmen, von den drei Weltreichen Daniels, dem babylonischen, persischen und griechisch-macedonischen, Mehreres gegen sich haben, so fragt sich, welche drei in der Theokratie bestehenden Classen von Hirten und Leitern des Volkes durch die drei Hirten bezeichnet werden und zur Zeit des Sacharja oder nach ihm existirt haben. Es kann bei näherer Betrachtung der Stände, welche als Leiter und Führer des Bundesvolkes erscheinen, wohl nicht zweifelhaft sein, dafs wir mit Allioli und Hengst. hier an die bürgerlichen Oberen, die Priester und die Propheten zu denken haben. Diese Erklärung ist sehr alt und findet sich schon bei Theod., Cyr. Alex. und Hier. Der Erste schreibt : *τοὺς Ἰουδαίων λέγει βασιλέας, καὶ προφήτας καὶ ἱερέας· διὰ γὰρ τούτων τῶν τριῶν ἐποιμαίνοντο ταγμάτων*, und der zweite, welcher statt der Propheten die Schriftgelehrten versteht, sagt : *οἶμαι δὴ οὖν, ὅτι τρεῖς ὀνομάζει ποιμένας, τούς τε κατὰ νόμον ἱερατεύοντας, καὶ τοὺς τεταγμένους κριτὰς τοῦ λαοῦ, καὶ προσέτι τούτοις τοὺς γραμματοεισαγωγεῖς, κατέβοσκον γὰρ οὗτοι τὸν Ἰσραήλ*; und der dritte : „legi in cuiusdam commentariis pastores domini indignatione succisos in sacerdotibus, et falsis prophetis, et regibus intelligi Judaeorum, quod post passionem Christi uno omnia succisa sint tempore.“ Dieser Erklärung stimmen auch Hengst., Hesselb., Umbr. u. A. bei.

Ein nicht unwichtiger Grund, an diese drei Stände und Aemter zu denken, liegt in dem Umstande, dafs Christus, welcher im A. T. als König, Prophet und Priester geschildert wird, diese Aemter in einer Person vereinigte. Es ist daher unzulässig, wenn Schmieder behauptet, „es lasse sich nicht erweisen, dafs zu Sacharja's Zeit oder vorher diese Dreizahl der Stände schon so bestimmt hervorgehoben wäre.“ Die drei Classen von Hirten erscheinen selbst bei unserem Propheten Kap. 4, 12—14, indem hier neben dem Prophetenstande, welchen Sacharja repräsentirt, die beiden anderen Classen vorkommen. Auf die Frage, welches die beiden Zweige der Oelbäume seien, welche

den Leuchter (der Theokratie) mit dem aus ihren Früchten ausgepreſsten Oel versahen, erhält der Prophet die Antwort : „Dies sind die zwei Oelkinder, welche stehen vor Jehova der ganzen Erde.“ Hier werden als die beiden Stände, durch welche Jehova seine Gnade der Gemeinde mittheilte, der priesterliche und der der bürgerlichen Obrigkeit bezeichnet; den ersten repräsentirte damals Josua, den andern Serubabel. Die Vergleichung von Kap. 3, wo Josua durchgängig nicht als Individuum, sondern als Repräsentant des Priesterthums oder des ganzen Volkes erscheint, läſst darüber keinen Zweifel, daſs diese nicht für sich, sondern als Repräsentanten zu fassen sind. Die Hauptursache, warum diese Auffassung in späteren Zeiten nicht ganz herrschend wurde, liegt wohl darin, daſs man in der Nachweisung des Prophetenstandes in der Zeit Christi eine Schwierigkeit fand. Daſs diese drei Stände, welche allein im A. T. als Hirten erscheinen, die Hauptursache des Verderbens und Elendes des Bundesvolkes geworden sind, bezeugen mehrere Stellen. Und Jer. 2, 8 heiſst es : „die *Priester* sprechen nicht, wo ist Jehova, die *Gesetzesbeflissenen* (ebenfalls die Priester) kannten mich nicht, die *Hirten* (hier die bürgerlichen Oberen) sündigten gegen mich, und die (falschen) Propheten weissagten im Baal“; V. 26 : „Wie der Dieb sich schämt, wenn er betroffen wird, so wird zu Schanden werden das Haus Israels, sie, ihre Könige, ihre Fürsten (beide bilden den Stand der bürgerlichen Oberen), und ihre Priester und ihre Propheten.“ Kap. 18, 18 : „Und sie sprechen : auf laſst uns gegen Jeremias Anschläge fassen; denn das Gesetz kann nicht untergehen von den Priestern, noch der Rath von den Weisen, noch das Wort von den Propheten.“ Auch erscheint Mal. 2, 7 der Priesterstand als der Diener Jehovas der Heerschaaren.

Was nun die Schwierigkeit betrifft, welche man aus der Erlöschung des Prophetenstandes gegen unsere Erklärung von den drei Hirten entnommen hat, so läſst sich

diese schon durch das Auftreten falscher Propheten nach der Rückkehr aus dem Exile und durch die Bemerkung heben, dafs auch nach dem Exile noch einzelne Personen sich göttlicher Offenbarungen erfreut haben oder doch die Erforscher und Führer des göttlichen Gesetzes, namentlich die Schriftgelehrten, die Stelle des alten Prophetenthums vertraten. Nach Sirach 39 gab Gott diesen Erforschern des göttlichen Gesetzes und der Propheten reichlich den Geist des Verstandes und befähigte sie, weise Sprüche, Lehre und Urtheil vorzutragen. Den drei Hirten entsprechen die drei Bestandtheile des jüdischen Synedriums, die Priester, Schriftgelehrten und Aeltesten, ἀρχιερεῖς, γραμματεῖς, πρεσβύτεροι, Matth. 26, 3. Was nun ferner die Vertilgung und Ausrottung der drei Hirten betrifft, so sind die Ausleger darüber uneinig, ob hier an eine eigentliche Ausrottung der Personen, oder an eine Absetzung derselben von ihrem Hirtenamte und an einen Verlust ihrer früheren Aemter und ihrer Wirksamkeit zu denken sei. Da der Ausrottung der Hirten die Zerbrechung der Stäbe vorangeht, so kann von einer eigentlichen Ausrottung nicht die Rede sein. Es sind die bösen Hirten noch vorhanden, als der gute Hirt erschien und von ihnen eine feindliche Behandlung zu erdulden hatte. Die Hartherzigkeit und das Widerstreben der bösen Hirten waren die Ursache der Aufgabe des Hirtenamtes und der Absetzung von demselben. Nach V. 11 entzogen sich ihrer verderblichen Leitung die Elendesten der Heerde. Die eigentliche Ausrottung der Hirten ist also nicht durch den guten Hirten, den Messias, sondern durch auswärtige Feinde, die Römer, geschehen, welche in den Kriegen mit den Juden deren Hauptstadt zerstörten, den Tempel verbrannten und das Volk in alle Welt zerstreuten. Von dieser Zeit an hatte das Bundesvolk keine einheimische bürgerliche Oberen und Fürsten, keinen Priesterstand, welcher im Tempel Opfer darbrachte, und keinen Prophetenstand mehr.

Dafs die kirchliche Obrigkeit zur Zeit des Heilandes nicht mehr treu ihr Amt verwaltete, durch ihre bösen Handlungen verderblich wirkte und sich der Absetzung würdig gemacht hatte, sagt der Heiland Matth. 23, 2. 3: *ἐπὶ τῆς Μωϋσέως καθέδρας ἐκάθισαν οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι. Πάντα οὖν ὅσα ἂν εἴπωσιν ὑμῖν τηρεῖν, τηρεῖτε καὶ ποιεῖτε· κατὰ δὲ τὰ ἔργα αὐτῶν μὴ ποιεῖτε.* Nach Joh. 10 sind die schlechten Hirten, welche der gute Hirt, nachdem er das Weiden der Heerde übernommen, entfernen will, die *ἀλλότριοι* V. 5, die Diebe V. 12, die Miethlinge, die bösen Hirten, von denen Jesus V. 8 sagt: *πάντες ὅσοι ἦλθον πρὸ ἐμοῦ κλέπται εἰσὶ καὶ λῃσταί· ἀλλ' οὐκ ἤκουσαν αὐτῶν τὰ πρόβατα.*

Dafs die schlechten Hirten vernichtet werden sollen, geht auch daraus hervor, dafs Jesus sich nicht an die Oberen und Leiter des Volkes, welche durch ihr schlechtes Hirtenamt sich der Vernichtung würdig gemacht hatten, sondern an die *ὄχλοι* wendet. — Diese Ausrottung soll in *einem Monate* geschehen. Ueber den Grund, warum der Prophet eben diesen Zeitraum angiebt, sind die Ausleger verschiedener Ansicht. Mehrere, wie Kimchi, Calvin u. A., nehmen an, es stehe dieser Zeitraum schlechthin zur Bezeichnung einer kurzen Zeit. Hitzig fragt in Beziehung auf diese Erklärung: „Wozu denn der Monat, wo vielleicht noch passender Tag oder Stunde gesagt werden konnte?" Man mufs wohl zugeben, dafs der Prophet, wenn er blofs eine ganze kurze Zeit hätte ausdrücken wollen, „an einem Tage", wie Kap. 3, 9, wo es von der vom Messias zu bewirkenden Versöhnung heifst: „ich tilge die Sünde dieses Landes an einem Tage" hätte sagen können. Es ist wohl kaum zweifelhaft, dafs der Prophet: „in einem Monate", mit dessen Beginn das Hirtenamt anfängt, mit Rücksicht auf: „an einem Tage" gewählt hat, um eine längere Zeit im Verhältnifs zu einem kürzeren Zeitraume auszudrücken. Es soll also die Ausrottung der drei Hirten sich durch einige Zeit hindurchziehen und als

ein einzelner Act wie die Versöhnung geschehen. Und diese Erklärung drückt dann passend die fortgesetzten Bemühungen des Heilandes aus, das durch seine bösen Hirten irregeleitete Volk aus der geistigen Gewalt zu befreien. Es sind drei Jahre, während welcher Zeit der gute Hirt sein Hirtenamt durch Wort und That führte. Der Erfolg entsprach aber nicht der Sorge und Mühe, welche der gute Hirt auf das durch seine Oberen irregeleitete Volk hatte. Er war daher der schlechten Hirten überdrüssig und verwarf sie.

Die Auffassung unserer Stelle von Köhler ist in Kurzem diese. Die *drei der Hirten*, die vom Propheten in einem Monate vertilgt werden sollen, sind nach demselben nicht unter dem Propheten stehende Unterhirten (so Hezel, Ebr., Klief.), sondern solche, welche die Schlachtschafe selbstständig, aber zugleich auch eigenmächtig und ohne von Jehova dazu beauftragt zu sein, weideten, mit deren Weidung daher Jehova auch so unzufrieden ist, dafs er statt ihrer den Propheten mit der Weidung betraut. Die drei Hirten, welche der Prophet in Einem Monat, d. i. in einer längeren Zeitperiode nach einander (Hofm., Weiss. I, 323), d. i. innerhalb der Zeit, in welcher drei Hirten auftraten und wirksam waren, vertilgt, wie der Prophet Jeremia 1, 9. 10 die Völker und Königreiche vernichtet, d. i. deren Vernichtung ankündigt, sind ihm (Köhler) die drei heidnischen Weltmächte, die babylonische, persische und die griechisch-macedonische. Gegen Ende des assyrisch-babylonischen Exils erweckte Jehova in Israels Mitte wieder ein Heilsmittelthum, welches für Israels Heil und Wohlergehen zu sorgen hatte. Der erste Vertreter war nach Köhler *Daniel*, ihm folgten bald andere, wie *Haggai* und *Sacharja*, bald nach Daniel *Serubabel* und dessen Nachfolger in den bürgerlich-obrigkeitlichen Aemtern Israels, ferner Josua und das mit ihm wieder in Wirksamkeit tretende Priesterthum. Die Vertilgung der drei heidnischen Weltreiche soll geschehen

durch das Heilsmittelthum Israels in Einem Monate, d. i. in dreimal zehn Tagen, d. i. in drei aufeinanderfolgenden Zeiten, da zehn eine symbolische Zahl, die Zahl der Vollendung sei. Dieser Erklärung müssen wir schon deswegen unsere Zustimmung versagen, weil sie zu künstlich und willkürlich ist und für die Zeitgenossen des Sacharja ganz unverständlich war. Auch ist es unstatthaft, das zweite Versglied von dem ersten zu trennen und die Suffixe auf die Schlachtheerde und nicht auf die Hirten zu beziehen.

Das in Kal ungebräuchliche כָּחַד *entfernen*, *absondern* bezeichnet in Hiph. *vernichten*, *ausrotten*, wie Ps. 83, 5 und in Niph. *vernichtet*, *vertilgt werden* (Job 4, 7; 22, 20).

Durch das in Kal nur hier vorkommende בָּחַל, welchem nach dem Syr. ܒܚܠ die Bedeutung *Ekel*, *Verdrufs empfinden* gegeben wird, wird der Abscheu, Widerwille der schlechten Hirten gegen den guten ausgedrückt. Nach Schultens bezeichnet بَخِلَ (*geizig sein*) eine niedrige, schmutzige Gesinnung, und wird dann speciell vom schmutzigen Geize gebraucht. Es kommt nur noch in Pual vor (Sprüchw. 20, 21), wo es *verabscheut*, *verwünscht werden* bezeichnet. Es ist dort נַחֲלָת מְבֹחֶלֶת ein in niedriger Weise erworbenes Erbtheil. Die schlechten Hirten, deren niedrige und verwerfliche Gesinnung der gute Hirt aufdeckt, werden aber von Hafs gegen denselben erfüllt und suchen ihn nach Möglichkeit in der Ausführung seines guten Willens zu hindern. Der Grund, warum der Prophet nicht das Pronomen, sondern נַפְשָׁם gewählt hat, liegt wohl in der Absicht, den heftigen Abscheu und den bitteren Hafs der bösen Hirten gegen den guten auszudrücken. Die bösen Hirten wollen ihr Amt nicht aufgeben und sich absetzen lassen und treten deshalb mit dem guten in einen Kampf. Wäre nur von Individuen die Rede, so würde man die Ausrottung von einer Tödtung zu verstehen haben.

אַכְחִד giebt der Alex. *ἐξαρῶ, auferam*, Hier. *succidi*, und תִּקְצַר נַפְשִׁי בָּהֶם, der Alex. *βαρυνθήσεται ἡ ψυχή μου ἐν αὐτοῖς, ingravescat anima mea super eos*, der Syrer ܘܩܢܛܬ ܢܦܫܝ ܡܢܗܘܢ *abhorruerat ab eis anima mea*, Hieron. *contracta est anima mea in eis* wieder; und נַפְשָׁם בָּחֲלָה בִי, der Alex. *αἱ ψυχαὶ αὐτῶν ἐπωρύοντο ἐπ' ἐμέ*, der Syrer ܢܦܫܬܗܘܢ ܢܗܡܬ ܥܠܝ *animae eorum contra me gemuerant*, Hier. *variavit in me*.

Der Chald. giebt וַתִּקְצַר .... בִי wieder : וְרַחִיק מֵימְרִי יָתְהוֹן עַל דְּנַפְשְׁהוֹן קְצַף בְּפוּלְחָנִי *et proiecit eos verbum meum, eo quod detestata est anima eorum cultum meum.*

Das ו vor תִּקְצַר ist entweder mit *dann*, wie vor Causalsätzen, oder *und zwar* oder *da* zu übersetzen.

V. 9 : וָאֹמַר לֹא אֶרְעֶה אֶתְכֶם הַמֵּתָה תָמוּת וְהַנִּכְחֶדֶת תִּכָּחֵד וְהַנִּשְׁאָרוֹת תֹּאכַלְנָה אִשָּׁה אֶת־בְּשַׂר רְעוּתָהּ : *Und* (Ew. : *so dafs*) *ich spreche : ich will euch nicht weiden; das Sterbende wird sterben* (Ew. : *das Sterbende sterbe*), *das zu Vernichtende vernichtet werden, und das Uebrige verzehrt das eine des andern Fleisch* (Ew. : *werde vernichtet, und die übrigen zehren das eine des andern Fleisch*, Köhler : *das zu Grunde Gehende gehe zu Grunde, und das Uebrige eine fresse das Fleisch des andern*).

Diese Worte haben offenbar den Sinn : Da die mir zur Leitung und Führung anvertraute Heerde, welche durch die schlechten Hirten ungehorsam und halsstarrig geworden ist, ungeachtet der vom guten Hirten angewandten Mittel ihm nicht folgt, so soll das Gericht Gottes über dieselbe ergehen und sie soll durch Seuchen, auswärtige Feinde und durch das Wüthen der Bürger gegeneinander, d. i. durch innere Zwietracht aufgerieben werden. Dafs diese dreifache Art des Untergangs zu verstehen ist, zeigen die Parallelstellen. Seuchen pflegen in den belagerten Städten zu entstehen, ein gewaltsamer Tod durch auswärtige Feinde und ein fürchterliches, durch Zwietracht und Noth veranlafstes Wüthen unter einander. Es fand

diese dreifache Art bei der Belagerung Samarias und Jerusalems statt. Jer. 15, 1. 2 heifst es : „Und Jehova sprach zu mir : wenn auch Moses und Samuel vor mir ständen, so habe ich doch kein Herz zu diesem Volke; lasse sie weg von mir, dafs sie gehen. Und wenn sie zu dir sprechen : wohin sollen wir dann gehen? so sage ihnen : so spricht Jehova : wer zum Tode (bestimmt ist, der geht), zum Tode, und wer zum Schwerte, zum Schwerte, und wer zum Hunger, zum Hunger, und wer zur Gefangenschaft, zur Gefangenschaft.“ Kap. 34, 17 : „Siehe, ihr habt mir nicht gehorcht, dafs ihr Freiheit ausriefet, jeder für seinen Bruder, und jeder für seinen Nächsten; siehe, so rufe ich euch Freiheit aus zu dem *Schwerte*, der *Pest* und dem *Hunger*.“ Ezech. 6, 12 : „Der Ferne soll durch die Pest sterben, und der Nahe durch das Schwert fallen, und der Uebriggebliebene und der Bewahrte durch Hunger sterben.“ Passend sind zu vergleichen die Worte des Heilandes Matth. 23, 37. 38 : *Ἱερουσαλὴμ, Ἱερουσαλὴμ, ἡ ἀποκτείνουσα τοὺς προφήτας, καὶ λιθοβολοῦσα τοὺς ἀπεσταλμένους πρὸς αὐτήν· ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυναγαγεῖν τὰ τέκνα σου, ὃν τρόπον ἐπισυνάγει ὄρνις τὰ νόσσια ἑαυτῆς ὑπὸ τὰς πτέρυγας; καὶ οὐκ ἠθελήσατε. Ἰδοὺ, ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ἡμῶν ἔρημος.* Joh. 8, 21 : *ἐγὼ ὑπάγω καὶ ζητήσετέ με καὶ ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε.*

Dafs der gute Hirt die elende Heerde nicht ferner weiden will, setzt voraus, dafs sie den schlechten Hirten gleichen. Nach dem Vorgange des Alex. und des Hier. fassen mehrere Ausleger die Futura wunschweise auf; dagegen spricht aber die Form. Man mufs die Futura daher vorherverkündigend fassen. Da hier von der Zukunft die Rede ist, so mufs man das Femininum des Particips מֵתָה, welches sowohl *todt* als *sterbend* (1 Mos. 20, 3) bezeichnet, „das zu Sterbende, was sterben soll“ übersetzen. Hengst., welcher הַמֵּתָה *das Todte* und הַנִּכְחֶדֶת *das Vernichtete* übersetzt, bemerkt, dafs das, was einem so sicheren Untergange geweiht ist, schon als todt und als vernichtet

betrachtet werden könne. Allein diese Erklärung ist unnöthig, da מֵת sowohl einen Sterbenden von מוּת *sterben*, als einen Todten (4 Mos. 19, 11. 13. 16) und הַנִּכְחֶדֶת *das, was zu vernichten ist, vernichtet werden soll* und *was vernichtet ist* bezeichnet. — Uebrigens ist das, was von Gott dem Tode und der Vernichtung bestimmt ist, schon als todt und vernichtet zu betrachten. Die Femininform הַמֵּתָה und הַנִּכְחֶדֶת hat der Prophet gewählt, weil die Feminina zur Bezeichnung des Collectivums dienen, vgl. Gesen. §. 107, 3 d. Nach Neum. soll die Femininform mit Rücksicht auf die weibliche Anschauung von der Heerde gewählt sein, was nicht so wahrscheinlich ist. Die gegenseitige Aufreibung schildert in ähnlicher Weise Jes. 9, 18 ff. mit den Worten : „Einer schont nicht des andern. Sie fressen zur Linken und werden nicht satt; jeder frifst das Fleisch seines Armes" (d. i. wüthet gegen sein eigenes Fleisch, insofern diejenigen, die sich einander aufreiben, Glieder einer Gemeinde, eines Staatskörpers sind).

Die Worte : לֹא אֶרְעֶה אֶתְכֶם giebt der Chald. wieder : דְּלָא לְמַנָּאָה עֲלֵיכוֹן פַּרְנָס *quod non constituerem super vos gubernatorem;* und אֶת־בְּשַׂר רְעוּתָהּ durch יַת נִכְסֵי קְרִיבֵיהּ (diripiat) *substantiam proximi sui.*

V. 10 : וָאֶקַּח אֶת־מַקְלִי אֶת־נֹעַם וָאֶגְדַּע אֹתוֹ לְהָפֵיר אֶת־בְּרִיתִי אֲשֶׁר כָּרַתִּי אֶת־כָּל־הָעַמִּים׃ *Und ich nehme meinen Stab Huld* (Hengst. : *Lieblichkeit*) *und zerbreche ihn, um aufzulösen mein Bündnifs, welches ich mit allen Völkern geschlossen.*

In diesem Verse und in dem V. 14 wird durch eine doppelte symbolische Handlung die Ausführung des im V. 9 Angekündigten geschildert. Da dasjenige, was der gute Hirt zur Erhaltung und Rettung der durch die schlechten Hirten irregeleiteten Heerde gethan hatte, ohne segensreichen Erfolg war, so will derselbe die Heerde dem Untergange preisgeben und dieselbe sich selbst überlassen. Das Bundesvolk, welches der Messias vergeblich zu erhalten, zu erretten und zu beglücken suchte, soll durch

innere Zwietracht und durch auswärtige feindliche Völker, mit welchen Gott zum Heil einen Bund Israels geschlossen hatte, seinen Untergang finden. Durch die Zerbrechung des Stabes *Huld* wird, wie wir oben gezeigt haben, die Verwüstung durch auswärtige Feinde und durch die Zerbrechung des Stabes *Eintracht* die innere Zwietracht bezeichnet. Der gute Hirt will, da die Heerde sich nicht führen und leiten lassen will, sein Hirtenamt aufgeben und die Heerde sich selbst überlassen und der Vernichtung durch innere Zwietracht und durch auswärtige Feinde preisgeben. Das nach der Rückkehr aus dem Exil von Jehova zum Besten seines Volkes geschlossene Bündnifs soll zur Strafe seiner Verkehrtheit und Halsstarrigkeit aufgehoben werden. Das Bild von der Heerde ist nicht strenge festgehalten; in dem „mit allen Völkern" drängt sich die Sache hervor. Dem Bilde gemäfs hätte es heifsen müssen : „mit allen wilden Thieren", vgl. Jes. 59, 9 : „alle ihr Thiere des Feldes kommt zu fressen." Der Schutz des Bundesvolkes vor den mächtigen feindlichen Nachbarvölkern wird so ausgedrückt, dafs Gott aus besonderem Wohlwollen mit allen Völkern ein Bündnifs zum Besten Israels geschlossen habe. Es wird hierdurch auf einen geheimen Einflufs Gottes auf die auswärtigen Feinde hingewiesen und dieser bildlich als ein Bündnifs mit denselben bezeichnet. Eine ähnliche Darstellung findet sich Job 5, 23. Um den Gedanken auszudrücken, dafs dem mit Gott Befreundeten Nichts schaden könne, heifst es dort: „Denn mit den Steinen des Feldes wird dein Bündnifs, und die Thiere des Feldes werden dir befreundet sein." Hos. 2, 20 heifst es in der Bezeichnung der Sicherheit des Bundesvolkes vor irdischen Feinden, nachdem es von seinem Hauptfeinde, Jehova, begnadigt worden : „Und ich schliefse ihnen ein Bündnifs an diesem Tage mit den Thieren des Feldes und mit den Vögeln des Himmels, und dem Gewürme, und den Bogen und das Schwert und den Krieg will ich zerbrechen und ich mache sie sicher wohnen."

Die Stelle Ezech. 34, 25: „Und ich schliefse ihnen ein Friedensbündnifs, und mache aufhören die bösen Thiere aus dem Lande, und sie wohnen in der Wüste sicher und schlafen in den Wäldern," ist nur darin von der unsrigen verschieden, dafs in ihr das Bild von der Heerde strenger festgehalten wird. Diese Parallelstelle läfst darüber keinen Zweifel, dafs „alle Völker" nicht die Stämme Israels, wie Calv., Grot., Marck, H. E. G. Paulus, Umb. u. A. wollen, sondern auswärtige Völker sind. Gegen diese Erklärung spricht auch, dafs durch die Zerbrechung des Stabes *Huld* eine specielle Wirkung der göttlichen Ungnade bezeichnet wird, weil sonst die Zerbrechung des Stabes *Eintracht* ihr nicht coordinirt sein würde. An die Stämme Israels ist auch wegen des hinzugefügten כָּל־ nicht zu denken. Auch ist die Behauptung, dafs עַמִּים nicht selten von den Stämmen Israels vorkomme, unrichtig, indem dieses nie der Fall ist. Kap. 12, 6 bezeichnet עַמִּים alle Heidenvölker, und Mich. 4, 5 bilden „alle Völker" den Gegensatz zu Israel.

Die neutestamentliche Parallelstelle ist Luc. 19, 41—44, nach welcher die Feinde, weil Israel die Heimsuchung nicht erkannt hat, über dasselbe kommen, *καὶ περιβαλοῦσιν οἱ ἐχθροί σου χάρακά σοι καὶ περικυκλώσουσί σε καὶ συνέξουσι πάνοθεν καὶ ἐδαφιοῦσι σε καὶ τὰ τέκνα σου ἐν σοί*, vgl. auch 21, 24 *Ἱερουσαλὴμ ἔσται πατουμένη ὑπὸ ἐθνῶν*.

Der Chald. giebt den Vers wieder: וְאַיְתֵיתִי יַת סַנְחֵרִיב מַלְכָּא דְאַתּוּר עַל מַלְכָּא דְיִשְׂרָאֵל וְאַגְלֵיתִי יָתֵיהּ עַל דִי אַשְׁנִיאוּ קְיָמָא דִגְזַר עִמְּהוֹן דְלָא לְמִפְלַח לְטַעֲוָתָא בְּכֵן גְּלוֹ בְנֵי עַמְמַיָא *et adduxi Sancherib regem Assur contra regem Israel, et migrare feci eum, eo quod irritum fecerunt pactum quod pepigi cum eis, ut non servirent idolis: ideo migraverunt filii populorum.*

V. 11: וַתֻּפַר בַּיּוֹם הַהוּא וַיֵּדְעוּ כֵן עֲנִיֵּי הַצֹּאן הַשֹּׁמְרִים אֹתִי כִּי דְבַר־יְהוָה הוּא: *Und es wird das Bündnifs an diesem Tage aufgelöset, und es erkennen so die Elendesten* (Ew.: *Un-*

glücklichen) der Schafe, welche auf mich achten, dafs dies das Wort Jehovas sei.

Der Prophet, der in Jehovas Namen als dessen Stellvertreter redet und handelt, will hier sagen : die feindlichen Völker werden von dem Tage an, als der gute Hirt seinen Stab zerbrochen, d. i. seine Huld dem Bundesvolke entzogen, über dasselbe herfallen; jedoch komme ein Theil, welcher dem guten Hirten folge, zur Erkenntnifs, dafs das Angekündigte eine göttliche Weissagung und keine leere menschliche Drohung sei. Es waren also die Bemühungen des guten Hirten nicht ganz vergeblich. „Die auf mich achten," sind diejenigen, welche dem Winke und dem Willen des guten Hirten folgen und seine Worte als wahr und göttlich erkennen. Es sind diese Schafe die *ἴδια πρόβατα* Joh. 10, 4, welche den bösen und fremden Hirten fliehen, V. 5, und den guten erkennen, V. 14. Der Prophet spricht hier von der Zukunft wie von der Gegenwart, weil er das Zukünftige gegenwärtig schaute.

Köhler setzt die Erfüllung in die Zeit nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil bis gegen die Zeit der Ankunft Christi. Nach den Büchern Esra (besonders Kap. 9 und 10) und Nehemia (besonders Kap. 5 und 13) und nach den Weissagungen Malachi's soll bald nach der Wiederherstellung des Heilsmittelthums in Israel und der Zurückführung Israels nach Palästina in Israel eine Sinnesrichtung um sich gegriffen haben, welche keineswegs mit der von jenem Mittlerthum geforderten in Uebereinstimmung stand, und nur bei geringschätziger Vernachlässigung desselben und seinen Forderungen möglich war. Dafs diese Gesinnung im Laufe der Zeit immer mächtiger geworden und immer weiter sich ausgebreitet habe, erhelle daraus, dafs es beim Beginne der makkabäischen Periode Viele in Israel gegeben habe, welche Israels Nationalität und Religion ganz und gar verläugnet hätten, vgl. 1 Makk. 1, 11 ff. Mit dem Umsichgreifen dieser Gesinnung sei aber auch die heilsmittlerische Thätigkeit immer mehr

in den Hintergrund getreten, ja es habe eine eigentliche Auflösung des Heilsmittelthums selbst begonnen. Die Factoren des Heilsmittelthums seien das Priesterthum, das Königthum und das Prophetenthum gewesen, welches mit Malachi verstummt sei. Durch Serubabel sei das davidische Königthum nur unvollkommen wiederhergestellt worden. Von Antiochus Epiphanes an sei das Heilsmittlerthum immer mehr zurückgetreten und die friedlichen Beziehungen der Völkerwelt zu Israel und Israels Wohlbefinden seien immer mehr zu Ende gegangen. Die trübselige Zeit nach Alexander habe Israel den Gewinn gebracht, dafs der Kern des Volkes zu neuer Treue gegen Jehova zurückgekehrt und sich nach dem Wiederaufleben der erloschenen heilsmittlerischen Thätigkeiten, der prophetischen und königlichen, sehnte, 1 Makk. 4, 46; 14, 41 ff. Eine solche Umkehr, obgleich das 1. Buch der Makkabäer keine geschichtliche Belege dafür liefere, sei nicht denkbar, ohne die Anerkenntnifs, dafs das bisherige Unheil verdient gewesen und von Jehova als Strafe verhängt worden sei. Diese Erklärung unserer Stelle halten wir für unbegründet, gesucht und willkürlich, und daher nicht geeignet, die unsere zu entkräften.

Das הוּא bezieht sich auf die in V. 9 und 10 enthaltene Vorherverkündigung. Wörtlich parallel ist Jer. 32, 2—8 : „Jehova sprach zu mir : siehe, Chanael kommt zu dir, sprechend : kaufe doch mein Feld, und so erkannte ich, dafs es das Wort Jehovas war.“ Die Erfüllung des göttlichen Ausspruchs überzeugte Jeremias noch mehr, dafs er menschliche Gedanken mit einer göttlichen Offenbarung verwechsele. Sacharja bemerkt öfters, dafs die Erfüllung für den göttlichen Ursprung seiner Weissagung zeugen werde, vgl. 2, 13, wo der Engel Jehovas sagt : „Dann sollt ihr erfahren, dafs Jehova der Heerschaaren mich gesandt hat.“ Ebenso V. 15; 6, 15. *An dem Tage*, d. i. in der Zeit, in welcher ich meinen Stab zerbrochen hatte; ohne Bild : nachdem ich meine Huld dem Volke

entzogen hatte, fielen die von mir abgehaltenen feindlichen Völker über dasselbe her.

Der Chald. übersetzt unseren Vers erklärend : וְעַל דְּאַשְׁנִיאוּ קְיָמָא גְּלוֹ בְּעִדָּנָא הַהוּא וִידְעוּן כֵּן עִנְוְתָנַיָּא חֲשִׁיכֵי עַמָּא דִּי עֲבָדוּ רְעוּתִי אֲרֵי פִּתְגָּמָא דַּיְיָ הוּא *et quia irritum fecerunt pactum, migraverunt in tempore illo : ut scirent postea mansueti pauperes populi, qui fecerunt voluntatem meam, quia verbum domini est.* — Hitzig übersetzt ohne einen nöthigenden Grund אֹתִי durch *mein Zeichen.*

V. 12 : וָאֹמַר אֲלֵיהֶם אִם־טוֹב בְּעֵינֵיכֶם הָבוּ שְׂכָרִי וְאִם־לֹא חֲדָלוּ וַיִּשְׁקְלוּ אֶת־שְׂכָרִי שְׁלֹשִׁים כָּסֶף : *Und ich spreche zu ihnen : wenn es euch gut dünkt, so gebt mir meinen Lohn, wo nicht, so laſst es, und sie wogen mir dar als meinen Lohn dreiſsig Silberlinge.*

Nachdem der gute Hirt einige Zeit hindurch die ihm anvertraute Heerde zu weiden und deren Bedürfnisse zu befriedigen gesucht, aber den gröſseren Theil unfolgsam und widerspenstig gefunden hatte, fordert er seinen Lohn, wie er eines guten Hirten würdig ist. Sie gaben ihm aber einen unwürdigen, nämlich die geringe verächtliche Summe von 30 Silberlingen, wofür man einen Leibeigenen kaufte (Hos. 3, 2; 2 Mos. 21, 32) (1). Verstehen wir unter dem guten Hirten Christus und unter der Heerde das Bundesvolk, so wäre der Lohn, welchen er fordern konnte, Buſse, Folgsamkeit und Glaube gewesen. Allein der gröſste Theil des Volkes war hartherzig und unfolgsam, und gab ihm einen verächtlichen Lohn und dadurch seinen Hohn und Spott zu erkennen. Dadurch, daſs die Heerde dem Hirten einen Lohn gab, gab sie auch zu erkennen, daſs er keinen Anspruch mehr an sie habe und beide ge-

---

(1) Hofm. bemerkt, daſs die 30 Silberlinge den 30 Tagen jenes Monats entsprächen, binnen welchen der Prophet die drei bösen Hirten umgebracht habe. Ist die Hofmann'sche Erklärung von *einem Monate* unzulässig, so ist es auch die Annahme einer Beziehung auf 30 Tage.

schieden seien. Jahn ist der Meinung, dafs sich: „ich sprach zu ihnen," nicht auf die Heerde, sondern auf die Hirten beziehe, weil nur von ihnen der Lohn habe gefordert werden können. Allein darin, dafs der Hirt mit der Heerde selbst über dasjenige unterhandelt, worüber sonst nur mit dem Besitzer unterhandelt zu werden pflegt, liegt deutlich ausgedrückt, dafs die Heerde eine vernünftige ist und also von ihr ein Lohn gefordert werden konnte. Die Leiter und Oberen des Volkes kommen bei der Unterhandlung nicht als Hirten, sondern nur als Mitglieder der Heerde in Betracht. Von dieser Heerde ist aber der kleine und verachtete Theil des Volkes auszuschliefsen, bei welchem das Hirtenamt des Herrn, wie im vorigen Verse gesagt wird, den erwünschten Erfolg gehabt hatte. Die Unterhandlung geschah also mit dem gröfseren und angesehenen Theile des Volkes, welches durch seine Halsstarrigkeit den guten Hirten genöthigt hatte, sein Hirtenamt aufzugeben. Eine ähnliche Stelle findet sich bei Ezechiel Kap. 34, wo die Leiter bald als Hirten, bald als Böcke oder als fette Schafe im Gegensatz zu den mageren erscheinen. Von den Hirten als solchen konnte der Herr den Lohn nicht fordern, weil er sich nicht in ihren Dienst gegeben, sondern vielmehr gestrebt hatte, die Heerde von ihnen zu befreien.

Unter dem Lohne verstehen auch Theod., Euseb., Jarchi u. A. Bufse und Glaube oder die Herzensfrömmigkeit. Um diese Früchte hervorzurufen, war ja auch der gute Hirt gesandt. Wenn nun der gute Hirte noch diesen Lohn fordert, als er bereits das Volk aufgegeben und ihm seine Gnade entzogen hatte und daher keine Früchte des Glaubens und der Bufse mehr bringen konnte, so bleibt doch die Forderung eine gerechte und diente dazu, die Undankbarkeit und Hartherzigkeit in ein klares Licht zu stellen. Dafs der Hirt den Lohn nicht erwartete, liegt schon in der Form der Forderung, vgl. Jer. 40, 4; Ezech. 3, 27. Der verächtliche Lohn von 30 Silberlingen, welcher

nach 2 Mos. 21, 32 als Aequivalent für einen *getödteten Knecht* gezahlt wurde, deutet schon darauf hin, dafs man den guten Hirten nicht blofs verabscheute und hafste, sondern wo möglich sich seiner durch den verächtlichen Lohn zu entledigen suchte, wie dieses bestimmter Kap. 12, 10 und 13, 7 hervortritt. — „Nachdem“, bemerkt Dereser, „die Heerde mit Ausnahme Weniger den Hirten schon verworfen hatte, wendet sich dieser noch einmal an sie, und spricht: Einen Lohn, meinte ich, hätte ich für meine treuen Dienste doch verdient! Indefs wenn ihr ihn nicht geben wollet, so möget ihr ihn behalten! Diese Worte kann man von Christus gesprochen denken am Schlusse seiner Lehrzeit kurz vor seinen Leiden.“

Der Grund, warum das Auszahlen des Geldes durch *Darwägen, Zuwägen* bezeichnet wird, liegt bekanntlich darin, dafs man im Alterthum keine geprägte Münze hatte und Silber und Gold gewogen wurden. Geprägtes Geld finden wir bei den Israeliten erst seit den Zeiten der persischen Herrschaft. — Der Fürst Simon (143 v. Chr.) erhielt von den syrischen Königen das Münzrecht 1 Makk. 15, 6 und liefs Silbersäckel (ganze und halbe) prägen. Von diesen Münzen sind noch ziemlich viele (mit Aufschrift in althebräischem Charakter) in Münzcabinetten übrig.

הָבוּ שְׂכָרִי giebt der Chald. wieder : עֲבִידוּ רְעוּתִי *facite voluntatem meam*, und die Worte : וַיִּשְׁקְלוּ .... כָּסֶף durch וַעֲבַדוּ יַת רְעוּתִי גֻּבְרִין מִקְצָת *et fecerunt voluntatem meam viri ex parte.*

Die folgenden Verse 13—17 und die folgenden Kapitel 12—14 haben wir in unserem Commentar über die messianischen Weissagungen IV, 2 ausführlich erörtert, weshalb wir diesem Commentar hier nur Weniges als Ergänzung hinzufügen.

Ergänzung

zu Sach. 11, 14 im IV. Bd. der „Beiträge."

1) Neuere Ausleger, wie Hofm., Weiss. I, 328, Schriftbew. II, 608, Ebrard, Offenb. S. 97 f., Klief. S. 188 sind der Meinung, dafs die Worte : „um die Brüderschaft zu brechen zwischen Juda und zwischen Israel" vorherverkündigen, dafs in Folge der Verwerfung des Messias eine Zerstreuung des Bundesvolkes in zwei Parteien stattfinden werde, von denen die eine, dem nachsalomonischen Reiche Juda entsprechende, im Besitze der Verheifsungen bleiben werde, die andere aber, dem nachsalomonischen Reiche Israel oder Ephraim entsprechende, an jener Zerstörung des Volkes zunächst Schuld sein und fortan keinen Theil mehr an Jehova haben werde, oder deutlicher ausgedrückt : Israel werde zur Zeit des Messias infolge davon, dafs es seiner Hauptmasse nach den Messias verwirft, in zwei Theile zerfallen, nämlich in ein an den Messias gläubiges Juda, das von dem Messias noch fortgeweidet, und in ein ungläubiges, verstocktes Israel, welches von dem Messias preisgegeben werde. Ebr. und Klief., welche noch weiter gehen, verstehen unter Juda die Christenheit, insofern deren Grundstock der gläubige Theil Israels bildet. Allein unser Text sagt nicht allein davon nichts, dafs der Prophet nur „Israel" sich fortan selbst überlassen, „Juda" dagegen noch fernerhin weiden werde, sondern der Context läfst vielmehr darüber keinen Zweifel, dafs der Prophet das Weiden des Ganzen, jetzt wieder in „Juda" und „Israel" zerspaltenen Volkes, aufgegeben hat, da er ja zu dem Ende nun auch seinen zweiten Stab zerbricht (vgl. V. 9. 10 mit V. 14) und es nur unter der Voraussetzung, dafs er es aufgegeben habe, in V. 15 aufgefordert werden kann, nunmehr einen thörichten Hirten des Volkes darzustellen. Die Schlachtheerde

hat als eine grofse Gesammtheit ihren guten Hirten verworfen und mufs darum ihn fortan entbehren, mögen immerhin auch Einzelne gewesen sein, welche für seine Hut ihm in der rechten Weise dankten. Die Einzelnen sind so gering an Zahl, dafs sie da, wo es sich um das Thun und Ergehen der Schlachtheerde als solche handelt, gar nicht in Betracht kommen können, vgl. Matth. 22, 2—8; Röm. 9, 31; 11—15. Dafs jedenfalls diese Einzelnen nicht als „Juda" bezeichnet werden, erhellet deutlich aus 12, 10 bis 13, 2, wo Jerusalem und das Haus Davids, die doch wohl mit zu „Juda" gehören müssen, als solche erscheinen, welche ihren Messias verworfen haben, nun aber sich zu ihm bekehren.

Viele ältere Ausleger denken bei V. 14 an Parteiungen in der christlichen Kirche; so deutet Coccejus Juda von den unter der ursprünglichen Presbyterialverfassung, Israel von den unter der Episcopalverfassung lebenden Christen; Vitringa (comment. ad lib. prophetiarum Zach., ed. H. Venema, p. 65) versteht unter Juda die occidentalische, unter Israel die orientalische Kirche. Dafs diese Erklärung unzulässig ist, braucht kaum bemerkt zu werden.

Nach Köhler zu 11, V. 12—14, S. 162 f. ist die Erfüllung dieser Weissagung (V. 12—14) folgende: „Als Israel nach dem Zusammensturze der griechisch-macedonischen Weltmacht der zerstörenden Uebermacht der Heidenvölker, erst der Seleuciden und Ptolemäer, dann der Römer zur Beute wurde, war die heilsmittlerische Thätigkeit in Israel wohl in den Hintergrund getreten, aber sie hatte noch nicht aufgehört; ja als jene Trübsal ihre gottgewollte Wirkung auf Israel hervorgebracht hatte, trat das gottgewirkte Heilsmittelthum — und zwar in seiner absoluten Vollkommenheit in der Person Jesu — von Neuem in Israel heran und erbot sich ihm, sein Heil zu schaffen, jedoch unter der Bedingung, dafs Israel es jetzt wenigstens nicht an der entsprechenden und nothwendig zu for-

dernden Gegenleistung fehlen lasse. Aber Israel liefs es daran fehlen; es lohnte Jesu mit so schnödem Undank, dafs Jehova ihm in seinem Zorn und seiner Entrüstung über solchen schnöden Undank den Heilsmittler Jesus, hiermit aber überhaupt alles Heilsmittlerthum entzog. Die unmittelbare Folge war, dafs der schon länger in Israel keimende Parteigeist, welcher durch gläubige Aufnahme Jesu völlig erstickt worden wäre, fortan in helle Flammen entbrannte und den Untergang der nationalen Selbstständigkeit Israels herbeiführte."

Diejenigen Ausleger, welche Kap. 9—11 unseres Propheten in die Zeit der Könige Ussia und Jotham setzen, suchen V. 15 aus den damaligen Zeitverhältnissen zu erklären. Allein eine brüderliche Gemeinschaft hat damals nicht bestanden. Seit dem Abfall der 10 Stämme von Juda hatte die Bruderschaft zwischen Ephraim und Juda aufgehört. Zwar waren Juda und Ephraim unter der Regierung der jüdischen Könige Josaphat, Jotham und Achasja wieder in Freundschaft und Bündnifs zu einander getreten; aber diese Freundschaft und dieses Bündnifs entbehrte des Wohlgefallens Jehovas (vgl. 2 Chron. *19, 2*; *20, 37*; *22, 7* ff.), hatte nur unheilvolle Folgen für Juda und hörte auch sofort wieder auf, als der gottesfürchtige Joas den Thron Judas bestieg. Seitdem bestanden zwischen Juda und Ephraim entweder gar keine, oder feindselige Beziehungen. Auch war in den Zeiten Ussias und Jothams ein friedliches brüderliches Verhältnifs zwischen Juda und Ephraim nicht möglich, da gerade in jener Zeit Ephraim von fortwährenden inneren Unruhen, Bürgerkriegen und Dynastenwechseln heimgesucht war. Dann hatte das Prophetenthum auch erst für die Zeit der Rückkehr Israels aus der Gefangenschaft und seiner Wiederherstellung eine Einigung des bisher getrennten Juda und Ephraim verheifsen (Ezech. 37, 14 ff.). Diese Verheifsungen hatte unser Prophet wiederholt wieder aufgenommen und die

Erfüllung als in die Zukunft stehend hingestellt, vgl. 8, 13; 10, 6 ff., und Köhler zu 11, 14, S. 158 f.

2) Es würde hier nicht der unpassende Ort sein, zur Rechtfertigung und Berichtigung unseres Commentars über den messianischen Theil des Sacharja Kap. 12—14 in der zweiten Hälfte des IV. Bandes unseres Commentars „über die messianischen Weissagungen bei den grofsen und kleinen Propheten des A. T.“ noch Einiges beizufügen, wenn dieselben durch die später erschienenen abweichenden Erklärungen des Sacharja von Klief. und Köhler nothwendig geworden wären. Allein eine sorgfältige Erwägung unserer Erklärung mit der abweichenden der beiden genannten Gelehrten hat nicht vermocht, in wesentlichen Punkten unsere Erklärung aufzugeben. Wir halten auch noch jetzt unsere schon vor dem Erscheinen der Erklärung des Sacharja von Köhler niedergeschriebene Auffassung von חַדְרָךְ 9, 1, so wie die von אלי את אשר 12, 10 für richtig.

Berichtigungen.

S. 11, Z. 27 lies *zu* vor *ihrem*. — S. 14, Z. 21 l. אֱלַי anstatt אֵלַי. — S. 26, Z. 34 l. *Berechja*. — S. 28, Z. 33 l. *Berechja*. — S. 42, Z 31 streiche *wie sie* nach כְּמָוֶת). — S. 43, Z. 6 l. מַיִם anstatt מָיִם. — S. 58, Z. 32 l. הַצֹּאן anstatt הַצּוֹן. — S. 59, Z. 2 l. הַצֹּאן anstatt הַצּוֹן. — S. 63, Z. 1 l. وُصِّل; das. Z. 29 l. أَفِيتُم. — S. 64, Z. 11 l. وَلِيَ. — S. 69, Z. 14 l. בִּמְצֻלָּה. — S. 70, Z. 19 l. מְמַזֵּר. — S. 71, Z. 23 l. כְּנַעֲנִי; das. Z. 29 l. *scietis*. — S. 82, Z. 15 l. כִּי בוֹסִי; das. Z. 1 von unten l. מוּקָף. — S. 83, Z. 8 l. וְנִכְרְתָה. — S. 90, Z. 2 l. תֵּיבַשׁ anstatt תֵּיבַשׁ und וְעִינֶיהָ anstatt וְעֵינֶיהָ. — S. 95, Z. 7 l. דִּמְשַׁפְּשִׁין. — S. 98, Z. 23 l. כִּי und פּוּלְחָנִי. — S. 99, Z. 10 l. קְרוּיָא. — S. 100, Z. 13 l. רַעַן. — S. 151, Z. 34 l. הַדָּבָר כִּי. — S. 165, Z. 17 l. כִּי. — S. 206, Z. 33 l. *Jemandem*. — S. 228, Z. 6 l. *inter*.; das. Z. 34 l. עֵינַיִם. — S. 279, Z. 32 l. *daſs* vor *dieses*. — S. 289, Z. 15 l. *13* anstatt 3. — S. 322, Z. 19 l. מַשָּׂא. — S. 359, Z. 15 l. פַּרְקִית; das. Z. 16 l. צַלְבִיכוֹן und רֵיקָן nach כֵּיהּ. — S. 360, Z. 32 l. nach *wiedergiebt : pro uno die duos rependam vobis*. — S. 365, Z. 8 l. וְעוֹדַרְתִּי anstatt וְעוֹדַרְתִּי; das. Z. 11 כְּקֶשֶׁת; das. Z. 12 כְּחַרְבָּא. — S. 366, Z. 20 und 21 l. כְּשׁוֹפְרָא anstatt כְּשׁוֹ פְרָא; Z. 31 l. כְּוָוית anstatt כְּוָוית. — S. 369, Z. 29 l. כְּחָלָא anstatt כְּהָלָא, das. l. *miserebitur*. — S. 373, Z. 4 l. مَثْل نُصّ. — S. 377, Z. 18 l. *denn*. — S. 381, Z. 33 l. *denn* anstatt *dann*. — S. 385, Z. 23 setze , vor *bezeichnet*. — S. 386, Z. 22 l. פַּרְנָסוֹהִי anstatt סַרְנָסוֹהִי; das. Z. 26 l. ἐπέβλεψε. — S. 388, Z. 2 l. *meint* nach *W*. — S. 390, Z. 11 l. *aus* nach *auch*. — S. 391, Z. 12 l. דְּהוֹשַׁבְתִּים. — S. 399, Z. 12 l. וְדֶעַ. — S. 401, Z. 3 l. דִּבְבַדְרַתְּנוּן; das. Z. 8 l. (*cum filiis*). — S. 408, Z. 27 l. כָּל. — S. 416, Z. 16 l. תּוּקְפֵּיכוֹן anstatt תּוּקְפֵּיכוֹ. — S. 418, Z. 33 l. *abietes* anstatt *abietis*. — S. 419, Z. 4 l. תּוּקְפֵּיכוֹן. — S. 422, Z. 21 l. *exiccata* anstatt *exicenta*. — S. 427, Z. 4 l. *Dedan* anstatt *Dadan*. — S. 431, Z. 2 l. *regeret* anstatt *rege et*; das. Z. 7 l. *providentiam*; das. Z. 9 l. *collectionem*; das. Z. 17 l. *modo bonos* nach *deus*.

Druck von Wilhelm Keller in Gießen.

